

الدكتور نجيب هويدى
دكتوراه الدولة فى الفلسفة من جامعة باريس
وأستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة

مأخوذ المنطق

دراسة نقدية للفلسفة لوضعية المنطقية

الطبعة الأولى

١٩٦٦



مكتبة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلى بالشارع بالقاهرة
١٩٦٦

اهداءات ٢٠٢٢

د/ ابراهيم محمد ابراهيم حريبة

القاهرة

الدكتور نجيب هويدى

دكتوراه الدولة فى الفلسفة من جامعة باريس
وأستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم
جامعة القاهرة

ما هو علم المنطق

دراسة نقدية للفلاسفة لوصف المنطقية

الطبعة الاولى

١٩٦٦



مكتبة الطبع والنشر
مكتبة النخبة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عبد الباقى بالقاهرة

١٩٦٦

وزارة الشؤون الدينية
صاحباً محمد عبد المازق

١٩ كنيسة الأورمن ش الجيش
ت ٩٠٦٦٨٢

إلى القارىء

سؤال قفز إلى خاطري عند ما أمسكت بالقلم لأحرر صفحات هذا الكتاب الصغير ، أريد أن أكشف به القارىء بادية ذى بدء :

ماذا لو عدل المؤلف عن تقسيم كتابه ذلك التقسيم التقليدى ، إلى أبواب وفصول ، لها عناوين رئيسية وأخرى فرعية ، وقدم بدلا من هذا ، ما يريد أن يقوله للناس ، فى نفس واحد ؟ ألا يكون فى هذه التجربة ما يحفز به إلى تركيز الفكرة ، وتجنب الإطالة المملة ؟ ألا يكون فيها ما يدفعه إلى بذل كل جهد من أجل وضوح الرؤية وتوضيح الهدف ؟ ألا يكون فيها محاولة لشد انتباه القارىء فى معنى فى قراءة الكتاب دفعة واحدة ، ينتقل مع دياكتيك الفكرة من فقرة إلى أخرى ، من غير أن تستوقفه هذه العناوين التى ليست فى حقيقتها ، من وجهة نظر بعض القراء ، علامات على الطريق بقدر ما هى عقبات فى الطريق : طريق تسلسل الفكرة وتتابعها ؟

أيا ما يكون الأمر ، وسواء وافقنى القارىء فى هذا أم لم يوافقنى ، غائى أردت هنا أن أخوض هذه التجربة مع نفسى . وكل ما أرجوه أن لا أكون قد أثقلت بها كثيرا على القارىء الكريم ؟

1

(١)

فقد رأيت أن أقدم إلى القارئ العربى ، فى نفس واحد ، من خلال هذا السكتيب أو هذه المقالة الطويلة ، بعض الخواطر حول موضوع علم المنطق وميدانه . أو بالأحرى حول فلسفة علم المنطق . وذلك بعد أن اتسع مفهوم هذا العلم ودخلت فيه إتجاهات كثيرة أصبح بعدها من المتعذر — كما يقول برتراند رسل بحق ، فى كتاب قديم له ألفه عام ١٩١٤ ، وهو كتاب « علمنا بالعالم الخارجى » ، أن يستعمل فيلسوفان إثنان كلمة المنطق بمعنى واحد ،^(١) .

أما كيف حدث هذا ، فذلك أمر طبيعى ، من ناحية أن تاريخ الفلسفة يضم مذاهب ومدارس وتيارات متعددة ، ولأن نظرية المنطق التى يقدمها لنا كل فيلسوف ليست منفصلة عن الإتجاه العام للمدرسة التى يمثلها ، ولأن هذه النظرية لا بد أن تكون متفقة مع هذا الإتجاه . وهذا قول يصدق حتى على المناطقة الذين أرادوا أن يقطعوا الصلة بين المنطق والفلسفة (بمعنى الميتافيزيقا) . وذلك لأن هؤلاء المناطقة ، سواء منهم من كان يمثل الذرية المنطقية Logical Atomism مثل وتجنشتين^(٢) ورسل ، أو من مثل منهم الموضوعية المنطقية Logical Positivism مثل كارناب^(٣) وشليك^(٤) ورايشنباخ^(٥) وآير^(٦) ، قد تفلسفوا فى محاولتهم الابتعاد عن الفلسفة . وسيلس القارئ بنفسه مصداق هذا القول .

B. Russell : Our Knowledge of the External World, (١)

London, 1926, 1043

Ludwig Wittgenstein (٢)

Rudolf Carnap (٣)

Moritz Schlich (٤)

Reichenbach (٥)

A. J. Ayer (٦)

ولهذا فإنى وإن كنت أفهم من الفلسفة والمنطق جميعاً ما لا يقره هؤلاء، إلا أننى أتفق ، من ناحية الشكل لا من ناحية الموضوع ، أو من ناحية العبارة فقط ، مع برتراند رسل ، فيما ذهب إليه فى هذا الكتاب الذى أشرت إليه الآن ، من أن « المنطق هو صميم الفلسفة » (عنوان أحد فصول كتاب علمنا بالعالم الخارجى) . وذلك لاعتقاده بأن دراسة الفلسفة إن انتهت بصاحبها إلى تبين طريقه ، فلا بد أن تسعى إليه حينذاك النظرية المنطقية لتدخل فى الإطار العام الذى تبناه ، دخولا طبيعياً لا صنعة فيه .

وبهذا الاعتبار فإن نظرة بعض الفلاسفة العرب إلى المنطق على أنه آلة للفلسفة أو « إيساغوجى » (كلمة يونانية معناها مدخل) أو « مُسَلِّم » للعلوم كلها (السلم للأخضرى) أو مدخل للفلسفة (المدخل إلى كتاب الشفاء عند ابن سينا هو الجزء الذى خصصه للمنطق) ينبغى أن نبداً به قبل تعلم الفلسفة ، أقول إن هذه النظرة لم تعد تتفق مع رسالة المنطق فى الفلسفة المعاصرة ، من حيث أنه قد أصبح جزءاً لا يتجزأ من مذهب أى فيلسوف .

من أجل هذا ، فليس ثمة ما يمنع أن يكون عنوان هذا الكتاب « فلسفة علم المنطق » . والكتاب بموضوعه هذا قد يكون جديداً على القارئ العربى . فقد اعتاد أن يرى كتباً فى الفلسفة وتاريخها ، وكتباً أخرى فى علم المنطق . أما أن يكتب كتاب فى فلسفة علم المنطق ، يحاول فيه صاحبه أن يجمع الفلسفة والمنطق تحت سقف واحد ، فهذا ما قد ينكره على القارئ . وقد يقول لى إن عنوان الكتاب لا يتفق مع موضوعه ، وأنا أوافق بعض الموافقة . فعنوان الكتاب قد يخدع الناس الذين إذا رأوا كتاباً يحمل إسم « علم المنطق » فى عنوانه توقعوا أن يجدوا بين دفتيه الأبواب التقليدية لعلم المنطق : الحد والقضية والحكم والاستدلال المباشر

والاستدلال القياسى والاستقراء ومناهج البحث فى العلوم ... الخ . وهذا الكتاب لم يعالج هذه الأبواب بل عالج فلسفة علم المنطق . ومن أجل هذا غانا أوافق القارئ على اعتراضه هذا . لسكنى لا أوافق كل الموافقة . وآمل بعد أن يفرغ من قراءة الكتاب أن يضم صوته إلى صوتى ويقرنى فى محاولتى الكتابة فى فلسفة علم المنطق .

والذى شجعنى على هذه المحاولة فلاسفة كثيرون سيرد ذكر أسمائهم فى ثنايا البحث . وسكنى أخص بالذكر منهم واحداً بعينه هو الفيلسوف وعالم المنطق النمساوى « لودفيج وتجنشتين »^(١) الذى أخرج عام ١٩٢١ كتابه الهام « الرسالة المنطقية الفلسفية » (فى الطبعة الألمانية) ، وعاد فظهر عام ١٩٢٢ فى طبعته الإنجليزية الألمانية^(٢) .

فهذا إذن واحد من الفلاسفة الذين جمعوا المنطق والفلسفة فى وعاء واحد ، وشجعنى — كما قلت — هو وغيره ، على معالجة فلسفة علم المنطق . وإنما نخص هذا الفيلسوف بالذكر لأن هذا الكتاب فى أكثره محاولة لفهم الجانب الفلسفى فى مذهب وتجنشتين .

(١) ولد فى فينا من ٢٦ إبريل عام ١٨٨٩ . وتوفى بكامبردج عام ١٩٥١ . غادر النمسا إلى إنجلترا بعد دراساته الأولى وقيد نفسه عام ١٩٠٨ طالباً للهندسة فى جامعة مانشستر . حصل على الدكتوراه من جامعة كامبردج عام ١٩٢٩ بكتابه « الرسالة المنطقية الفلسفية » وكتبه غير الرسالة هى : الكتاب الأزرق (١٩٣٣) — الكتاب البنى Brown Book (١٩٣٥) — « مباحث فلسفية » Philosophical Investigations وألفه على مرحلتين لمتهى من التسم الأول منه عام ١٩٣٦ ومن قسمه الثانى عام ١٩٤٨ .

(٢) Tractus Logico. - Philosophicus, translated by D. F. Pears (٢) and B. F. Mc Guinness (London, Routledge and Kegan Paul; New. York, The Hnmanities Press, 1961.

وهذه الطبعة هى الطبعة الأخيرة للرسالة وهى التى اعتمدنا عليها فى هذا الكتاب .

(٢)

ورسالة المنطق في الفلسفة المعاصرة تدعونا كذلك إلى أن ندلى برأينا في مسألة طال النقاش حولها ، وهي مسألة : المنطق هل هو علم أم فن ، نظري أم تطبيقي ، وصفي أم معياري ؟

فقد جرت عادة المناطق على أن يعرفوا المنطق بأنه البحث فيما ينبني أن يكون عليه التفكير السليم . ولما كانت التفرقة التقليدية بين ما هو علم وما هو فن أو بين النظر والتطبيق قائمة على أساس التفرقة بين ما هو كائن وما يجب أو ما ينبني أن يكون فقد منظر إلى المنطق ، من هذه الزاوية ، على أنه فن وليس علماً . وكان من الطبيعي بإزاء هذا أن ينظر الغزالي إلى المنطق على أنه « معيار » للعلوم أو « ميزان » لها ، أو « محك للنظر » بوجه عام .

ولكن إدmond هوسرل Edmund Husserl صاحب فلسفة الظاهرات يلفت أنظارنا في الجزء الأول من كتابه « مباحث منطقية » وهو الجزء الذي جمل له عنواناً فرعياً « مقدمات في علم المنطق الخالص »^(١) إلى تفسير هام في هذا الصدد . فيقول إن علينا أن نفرق بين معنيين للفعل « يجب » . فهذا الفعل يعنى في معناه الأول وجود أمر صادر من شخص معين إلى شخص آخر فعندما أقول لك . « يجب أن تطيعني أو عليك أن تطيعني » فإن هذا سيكون معناه : « إننى أرغب فى أن تطيعنى وألزمك بهذه الطاعة » . لكن من الممكن أن نستعمل الفعل « يجب » استعمالاً آخر ، يحنق فيه الأمر

Edmund. Husserl : Recherches Logiques, en 3 Vol., trad. (١)

frenc. par Hubert Elie, Paris, P. U. E.. 1959, 1961, 1962-Tome

Premier : Prolégomènes à la logique pure, 1959,

الموجه من شخص إلى آخر . فعندما أقول : « يجب أو ينبغي على الجندي أن يكون شجاعاً أو على الجندي أن يكون شجاعاً ، فإن هذه العبارة لا تتضمن أى أمر صادر إلى الجندي ، بل تعني ببساطة « الجندي الشجاع هو وحده الجندي الممتاز ، وهي تعني كذلك : « الجندي الذى لا يتصف بالشجاعة ليس ممتازاً » . وبعبارة أخرى ، فإن العبارة : « على الجندي أن يكون شجاعاً ، أو « على (أ) أن يكون (ب) ، سيكون معناها : « إذا لم يكن (أ) متصفاً بـ (ب) ، فلن يكون ممتازاً ، أو سيكون معناها « إذا لم يكن (أ) متصفاً بـ (ب) ، فلن يكون ممتازاً ، أو سيكون معناها « (أ) المتصف بـ (ب) هو وحده الذى يتوفر فيه الإمتياز ، أو سيكون معناها : « (أ) فى أحسن حالاته سيكون دائماً (ب) .

ولعلنا قد لاحظنا أن هذه العبارات الأخيرة نظرية وليست عملية ، عملية وليست تطبيقية ، وصفية تقريرية وليست معيارية تقديرية . أو قل — إن شئت — إن هذه العبارات الأخيرة قد أصبحت معيارية نظرية . فالقواعد والمعايير والأوامر والنواهي من الممكن إذن أن تصاغ على نحو لا تتجه فيه إلى العمل والتطبيق ، بل تفرغ من مادتها التى تتجه إليها فى الواقع العملى ، وتصبح — كما رأينا فى المثال السابق — مجرد علاقات بين فكرتين أو أكثر . وتدخل هذه العلاقات أو الروابط فى جهاز العلاقات والقوانين الذى يمثل البناء النظرى لكل علم ، فتولد علاقات جديدة ، وتقدم لنا فى نهاية الأمر مجموعة هذه التركيبات النظرية المثالية التى تكون جوهر كل علم . والأمر يجرى على هذا النحو فى كل علم ، أعنى أن كل علم — بما فى ذلك علم المنطق — معيارى نظرى ، بالرغم من أن الجمع بين هاتين الصفتين الأخيرتين ليس مألوفاً عند الكثيرين . يقول هوسرل : « إذا أراد العلم المعيارى تبعاً لذلك أن يكون جديراً باسمه ، وإذا أراد أن يبحث بحثاً

علمياً الروابط بين المعيار الأساسى الذى يقدمه والحالات التى يقومها هذا المعيار فعليه أن يقوم بدراسة تماسك هذه الروابط من الناحية النظرية ، وبالتالى عليه أن يوغل فى مناطق العلوم النظرية التى تتصل بهذه الروابط ،^(١) .

وتبعاً لهذا ، فإن علم المنطق الذى يبحث فى الفكر أو فى ضروب العلاقات والأحكام وأنواع الاستدلالات المختلفة التى يودى إليها التفكير فى الجهاز النظرى المثالى الذى يتوج كل علم (وسنعود إلى تعريف هوسرل للمنطق مرة أخرى) لا يبحث كعلم النفس فى طبيعة الفكر ، بل يبحث — كما يقول هوسرل — فى أخلاق الفكر . وذلك لأنه ليس علماً بما عليه التفكير فى مجراه الواقعى ، وليس علماً بالترابط القائم بين العمليات الشعورية ، بل هو علم بما يجب أن يكون عليه الفكر فى وجوده المثالى .

وإذا أردنا بعد هذا أن نعرف إذا كان المنطق علماً أم فنّاً ، فليس من شك فى أنه علم نظرى وليس فنّاً تطبيقياً . ولكنه علم بما يجب أن يكون عليه التفكير . وهو بهذا علم معيارى . إلا أن المعيارية هنا معيارية نظرية تتعلق بالفكر فى وجوده المثالى ، بالصورة المثالية لمجموعة العلاقات والروابط والاستدلالات المختلفة التى يجب أن تقوم بين أحكام التفكير .

هذه السطور التى كتبها هوسرل فى مجال التقريب بين المعيارية والعلم النظرى عند حديثه عن موضوع علم المنطق ستفيدنا فى إعادة النظر فيما كانت تردده كتب الدراسات الفلسفية والاجتماعية . فى فصلها القاطع بين علوم معيارية تطبيقية تقديرية وعلوم وصفية نظرية تقريرية . وبالإضافة إلى هذا ، فإننا حتى فى ميدان الأخلاق ، لا نستطيع أن نفصل

بين يجب Etre — to be ويكون devoir — ought القواعد الأخلاقية إلى مجموعة من الأوامر والنواهي ، الفارغة من المضمون .
والتي سرعان ما تتبخر عند أول ملامسة لها مع دنيا الواقع .

(٣)

ورسالة المنطق في الفلسفة المعاصرة تجعلنا نثير نقطة أخرى هي علاقة الدراسات المنطقية بدراسة الثالوث التقليدي للقيم الذي يعد تاريخ الفكر الإنساني كله بحثاً عنه وعن مفهومه ، وأعني به ثالوث الحق والخير والجمال . ولنترك الآن جانباً البحث الأخلاقي في الخير والبحث الجمالي في الجمال . لننتج إلى البحث في قيمة الحق ، أو في الحق كقيمة من القيم ، ولنحدد علاقة بحث كهذا بالمنطق . فقد كان يقال إن البحث في الحق كقيمة من القيم هو البحث الذي يتناوله علم المنطق . فما مدى صحة هذا الكلام ؟

نستطيع أن نقسم البحث حول الحق أو الحقيقة إلى بحثين : البحث الأول هو البحث عن الحقيقة ، والثاني هو البحث في الحقيقة ، أي في بناء الحقيقة . والبحث عن الحقيقة يتضمن البحث عن الوسائل المختلفة التي يتخذها الإنسان ليصل إلى الحقيقة ، وهو البحث المعروف بنظرية المعرفة وتحديد مصادرها المختلفة . ويتضمن كذلك البحث في طبيعة المعرفة وتحديد طابعها المثالي أو الواقعي أو المادي . ويتضمن ثالثاً البحث الميتافيزيقي عن الحقيقة ، كذلك البحث الذي يتناول سعي الإنسان ، أو الموجود البشري - كما يسميه الوجوديون باعتباره ذلك الكائن الموجود في العالم - وراء الحقيقة ، مفهومه هنا ، لا على أنها تمثل « الداخل » ، وإلا لكان هذا البحث معناه جرى الإنسان وراء نفسه ، ولا على أنها تمثل الخارج أو الواقع الخارجي ، باعتباره شيئاً مستقلاً تماماً عن الإنسان ، وإلا لكان هذا

البحث بلا جدوى . بل ستكون الحقيقة هنا مفهومة على أنها حضور الإنسان في العالم . وهذا الحضور ، وإن كان الأصل فيه — كما هو الحال عند هوسرل — أنه لا يمثل إملاء من الداخل على الخارج ، ولا من الخارج على الداخل ، بل نقطة التقاء بينهما ، إلا أنه قد استحال عند هيدجر مثلاً إلى سقوط Verfallen في اللاحقة . وذلك لأن حضور الإنسان وسط الأشياء يوجد دائماً مقترناً بهروب هذه الأشياء منه ، أى أن حضوره وسط الأشياء يوجد دائماً مقترناً بغياب هذه الأشياء وإفلاتها منه^(١) . الأمر الذى يجعل الإنسان يستبدل آخر الأمر بالبحث عن الحقيقة وهو البحث في معرفة الوجود العام La Connaissance Ontologique البحث عن وجود الموجودات الخاصة La Connaissance Ontique . وهذا الوجود الأخير وجود ثنائى ، يفقد الإنسان نفسه في دوامته . ولهذا يسميه هيدجر بالوجود الزائف Inauthentique ، الذى ينبغى على الباحث عن الحقيقة أن لا يركن إليه ، ويسارع بالانتقال منه إلى البحث فى الوجود الحقيقى أو الصحيح Authentique . وهو الذى يمثل عنده ما أطلق عليه اسم « علم الوجود الأساسى L'ontologie Fondamentale وهذا البحث ليس شيئاً آخر إلا البحث فى الإنسان ، وفى التحليل الوجودى للطبيعة البشرية المتزمنة فى زمانها الباطنى الخاص ، أو هو ميتافيزيقا الإنسان الذى يمثل عند هيدجر « الأساس الضرورى الذى يجعل كل ميتافيزيقا ممكنة^(٢) » .

هنا فى هذا الوجود الأساسى ، يصبح الإنسان فى بيته ، ويشعر بأنه مع نفسه ، مع ذاته ، مع الحقيقة . ولكن هذا الشعور يقترن دائماً فى داخل

M. Heidegger : De l'essence de la Vérité, trad. franc., (١)

Pares, Vrin, 1948, p. 92 et suiv.

Heidegger : Kant et le problème de la métaphysique, (٢)

Paris. Gallimard, 1957, 1057.

الإنسان بحركة طبيعية تجعله يلتقي بنفسه دائماً في الخارج ، سعياً وراء هذا الذى يجذبه ويفلت من بين يديه فى الآن نفسه . « عندما نشعر فى داخل ذواتنا بهذه الحركة (حركة انسحاب الأشياء) نحس بأننا قد أصبحنا مع أنفسنا . ولكننا نشعر فى الآن نفسه — على نحو يختلف عن ذلك الشعور الذى نشعر به الطيور المهاجرة السواحة ويدفعها دائماً إلى الهجرة — بأننا نتجه دراماً إلى هذا الذى يجذبنا وينحسر من أمامنا»^(١) .

هذه المباحث الفلسفية حول الحقيقة مباحث عنها : ، وهى متصلة كما رأينا بالبحث فى الوجود العام والوجود البشرى ككل عند البعض ، وعند البعض الآخر متصلة بالبحث فى الذات العارفة ووجود الأشياء المادية ، باعتبارها موضوعات للذات ومن تشكيلها أو باعتبارها موضوعات توجد أمام الذات ، فى مواجهتها ، ومستقلة عنها فى وجودها . وأهم ما يميز هذه المباحث الفلسفية المتنافيزيقية عن الحقيقة أن أنماط الوجود التى تعالجها ، وإن اختلفت وتعددت مستوياتها ، إلا أنها تشترك جميعاً فى أن الوجود الذى تتناوله يقع فى المسكان ويجرى فى الزمان .

والآن ، هل البحث فى الحق أو فى الحقيقة كقيمة من القيم يبحث من هذا الطراز ؟ .

القيم بعامة ليست أشياء مادية توجد فى المسكان والزمان الواقعيين على النحو الذى توجد به سائر الأشياء . وليست خصائص أولية أو اثنوية للأشياء أو للمادة . وإنما هى خصائص « ذات طبيعية خاصة » ، خصائص لا توجد فى الأشياء ، ولا توجد كذلك فى الذات التى تقدم لأنها ليست من خلق هذه الذات ، بل تمثل معايير ذات وجود ضمنى أو اعتبارى

Heidegger : Qu'appelle-t-on penser ? , Paris, P. U, F., (١)

مختلف عن كل من الوجور الشئى العينى والوجود الذاتى . وجود القيم وجود هجين ما هو (نسبة إلى المساهية) ، تختلط فيه الذاتية بالموضوعية مع ملاحظة أن علاقة الذات بالموضوع فى عالم القيم ليست علاقة معرفة ، بل علاقة تقويم وتقدير . إن الذات هنا تحكم على الشئ أو القضية بأنه أو بأنها صواب أو خطأ . وتحكم على الفعل السلوكى بأنه خير أو شر . وتحكم على الموضوع الجمالى بأنه جميل أو قبيح . وهى فى حكمها على الشئ أو الفعل أو الموضوع بأنه صواب أو خير أو جميل تعالى من قدره ، وفى حكمها عليه بأنه خطأ أو شر أو قبيح تحط من قدره . فالبحث عن الحق أو الحقيقة — وهذا هو ما يهنا هنا فحسب — من هذه الناحية ، حكم تقديرى أصدره على الشئ وأحكم فيه عليه بأنه صواب ، فأعلى بهذا من قدره ، أو أحكم عليه بأنه خطأ ، فأحط من قدره . وليس هذا التقدير متروكاً لعبث الذات . بل إن ثمة ضوابط كثيرة تضبطه ، أهمها اتفاق الناس معى فى هذا الحكم بالصواب أو الخطأ ، وهذا الاتفاق هو ما يمكن أن نطلق عليه « اسم الحكم الجمعى » .

المهم أن نلاحظ أن البحث حول الحقيقة من هذه الناحية ليس بحثاً فى الحقيقة (وبهذا يخرج من دائرة علم المنطق) ، بل هو بحث عن الحقيقة (وبهذا يشارك المباحث الفلسفية السابقة عنها) . ومع ذلك فإن هذا البحث عن الحقيقة له طبيعته الخاصة — كما قلنا — وذلك من حيث أنه بحث تقويمى يجرى بين مستويين : مستوى الشئ أو القضية التى أحكم عليه أو عليها بالصواب أو الخطأ ، ومستوى المعيار الذى أزن به هذا الصواب أو الخطأ وأصدر على أساسه حكمى .

لكن كل هذه المباحث عن الحقيقة شئ ، والبحث فى الحقيقة أو فى بنائها ونسقتها المعمارى — إن صح هذا التعبير — شئ آخر . وهذا البحث

في الحقيقة هو موضوع علم المنطق . وأهم ما يميز هذا البحث أن الفكر بدلا من أن يتخذ موضوعه من العالم أو من الأشياء الموجودة في العالم ، يتجه إلى ذاته ، ويجعل من فكره ذاتا وموضوعاً في الآن نفسه . لا بأى معنى ميتافيزيقي ، أو استنباطي ، أو سيكولوجي ، ولا من أجل دراسة العمليات الشعورية المختلفة للتفكير ، بل من أجل دراسة الروابط والعلاقات المختلفة بين أجزاء الفكر ، وطرق استنباط حقيقة من أخرى ، معبراً عن هذا كله في اللغة أو الرموز . وبهذا المعنى ، قلنا إن علم المنطق ليس بحثاً عن الحقيقة بل هو بحث فيها أو في بنائها : وقد عرّف هيدجر المنطق بهذا المعنى فقال : « إن التفكير في الفكر يتابع في العالم الغربي على أنه يمثل علم المنطق » (١) .

* * *

(٤)

يبد أن البحث في الحقيقة بهذا المعنى ينقسم إلى قسمين رئيسيين : بحث في الحقيقة يهدف إلى معرفة مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع ، وبحث في الحقيقة يهدف إلى معرفة مدى توافق الفكر مع نفسه فحسب ، دون الاهتمام أساساً بالبحث حول تطابقه مع الواقع . وهذا القسم الأخير وحده هو الذي يتناوله كل من علم المنطق والرياضيات . أى أن علم المنطق هو العلم الذي يبحث في بناء الحقيقة ، أو في الفكر من حيث توافقه مع نفسه ، وانسجامه الذاتي ، واتساقه الداخلي .

ولما كان تعريف علم المنطق على هذا النحو هو الأساس في كل الاتجاهات الصورية الإسمية الحديثة التي شهدتها تطور هذا العلم ، وفي الصلة الوثيقة التي قامت بينها وبين الرياضيات (على نحو ما نجد ذلك في الذرية

Heidegger : Qu'appelle-t on Penser, P. 33

(١)

المنطقية والوضعية المنطقية) ، فلا بد أن نقف وقفة قصيرة عند منشأ هذه الفكرة في الفلسفة الحديثة .

في العصور الوسطى لم يكن هناك تمييز بين الحقيقة والواقع . الحقيقة عند المدرسين هي هي الواقع . أو قل إنه لم يكن لديهم إلا شيء واحد ، هو ما أطلقوا عليه اسم حقيقة الشيء *veritas rei* . وبهذا المعنى نجد بوسويه Bossuet في كتابه « المنطق » يقول : « الحق أو الصواب ماله وجود في الواقع ، والخطأ هو ما ليس له هذا الوجود » . وإذا كان المدرسيون أو الاسقواسطيقيون قد عرضوا كذلك لنوع آخر من الحقيقة ، هي حقيقة العقل أو الحقيقة العقلية *veritas intellectus* فإنهم كانوا يقصدون بها أيضاً الحقيقة التي تجري على سنن الطبيعة أو الحقيقة العقلية المتطابقة مع الواقع .

وقد ظل ديكارت محافظاً على هذا الاتجاه في كثير من الزوايا الواقعية في فلسفته ، تلك الزوايا التي أبرزها « آل كيه T. Alquié » ، الأستاذ بالسربون ، في كتابه « الاكتشاف الميتافيزيقي للإنسان عند ديكارت ^(١) » . خذ مثلاً فكرة الشك الديكارتي الذي امتد حتى شمل حقيقة الأفكار العقلية ، فديكارت قد ذهب إلى أن هذه الأفكار قد تكون مضللة وزائفة وخاطئة ، وهو يقصد بهذا كله أنها قد تكون غير متطابقة مع الواقع أو أنها قد لا تقابل أشياء واقعية . ولو لم تكن الأفكار عنده أفكاراً تمثيلية *Représentatives* بمعنى أنها تمثل الواقع ، لما شك في حقيقتها . وخذ كذلك فكرة « الصدق الإلهي » ، الذي يضمن لي حقيقة الأفكار بعد الشك فيها . فمفني « حقيقة الأفكار » هنا أنها - أي هذه الأفكار - ستمثل الواقع

(١) F. Alquié : La découverte métaphysique de l'homme Chez

Descartes, Paris, P. U. F., 1950.

وتتطابق معه . وذلك لأن الله الواحد لا يمكن أن يكون قد خلق عالين مختلفين : عالم الأفكار وعالم الأشياء ، بل لابد أن يكون ثمة تطابق بينهما .
 وخذ أيضا الفكرة الديكارتية الأصلية التي تقول إنه لاحقيقة للأفكار في ذاتها ، أى أن الأفكار من حيث هي كذلك لا يمكن أن أصفها بالصدق أو الكذب ، بالصواب أو الخطأ . أما الذى أصفه بذلك فهو الحكم ، وهو ذلك الفعل من أفعال الإرادة الذى أحيل به الفكرة إلى الواقع لأرى مايقابلها في الواقع ، ولأعرف مدى تطابقها معه .

لكن الفلسفة الديكارتية فلسفة معقدة . وما كان ديكارت ليستحق لقب « أبى الفلسفة الحديثة » إلا لأنه قدم شيئا جديدا ، خالف به اتجاه المدرسين في نظرهم إلى الحقيقة . وعلينا أن لانفسى في هذا الصدد أن فلسفة ديكارت هي « فلسفة المحافظة على المستويات » ، كما يقول الأستاذ آسكيه . هنا ونصل إلى جوانب أخرى في الفلسفة الديكارتية ، جوانب مثالية ، بدت فيها الفكرة العقلية على أن لها حقيقة في ذاتها بصرف النظر عن تطابقها مع الواقع . فالصورة الحسية أو المادية للشيء لها حقيقة ، لكنها مجرد شكل من أشكال المادة ، وقيمتها من أجل هذا أقل من القيمة التي لحقيقة الفكرة العقلية . ومعنى هذا أن للفكرة العقلية - عند ديكارت - حقيقة أو قيمة مستقلة عن الشيء المادى . وبالإضافة إلى هذا ، فإن ديكارت الفيلسوف كان في الآن نفسه عالما في الرياضيات ، ومنشئا لعلم الهندسة التحليلية^(١) وعالم الرياضيات لايراعى أن تكون أفكاره وتعريفاته

(١) الهندسة التحليلية خطوة هائلة في سبيل التجريد الرياضى . وذلك لأن ديكارت قد استطاع عن طريق استخدامه الاحداثيات المتعامدة أن يستغنى عن النقط والخطوط والمجسمات من لأشكال الهندسية واستبدل بها الحروف ، بعد أن كان قد نجح من قبله عالم الجبر « فيت » في الاستغناء عن الأعداد الحسائية بالحروف . واستطاع ديكارت أن يحدد أية نقطة في مستوى معين عن طريق معرفة بعدها عن خطين متقاطعين عموديا في هذا المستوى . وأضيف بعد هذا إلى الاحداثيات الثلاثة الإحداثى الرابع .

وخصائص أشكاله الهندسية متفقة أو غير متفقة مع الواقع . فسواء وجد في الواقع مثلث أو دائرة أم لم يوجد ، فإن الخصائص الهندسية للمثلث والدائرة تظل صحيحة . وهذا هو ما قال به ديكارت في التأمل الأول^(١) . عند حديثه عن العلوم الرياضية . فن هذه الناحية أيضا نجد أنفسنا أمام حقيقة مستقلة لعالم الأفكار أو لعالم الأذهان بالقياس إلى عالم الأعيان أو عالم الواقع . وما يذكر في هذا المجال كذلك أن معيار الأفكار الصحيحة عند ديكارت ليس قائما في ضمان الصدق الإلهي لها ولتطابقها مع الواقع . بل في وضوحها وتميزها . والوضوح والتميز معياران ذاتيان ، يتصلان بحقيقة الأفكار في ذاتها بصرف النظر عن تطابقها مع الواقع .

هذا التأرجح في نظرة ديكارت إلى الحقيقة ، وقوله مرة إنها تعني التطابق مع الواقع ، ومرة أخرى إن لها وجودا مستقلا عن هذا الواقع . جعل من مذهب فيلسوف الوضوح مذهبا غير واضح تماما في نظر اسبينوزا . ومن ثم أخذ اسبينوزا على عاتقه مهمة توضيح الحقيقة . وبدأ له أن توضيحها لن يكون إلا بأن يختار أحدهذين الطرفين : الحقيقة التي تحرص على التطابق مع الواقع ، والحقيقة التي تحمل معيار صحتها في ذاتها ، وتتخذ من اتساق الفكر مع نفسه ، في بنائه الداخلي ، دليلا على سلامتها . واختار اسبينوزا دون تردد الطرف الثاني ، الطرف الذي تبدو فيه الحقيقة وهي تحمل معها دليل صدقها *Verum index sui* . ومن هنا تبدو أهمية دراسة اسبينوزا وفلسفته في الوقوف على نشأة الدراسات المنطقية المعاصرة .

تلك هي النتيجة الأولى التي أردت أن أصل إليها في هذه الفقرة ، منذ بدأت الحديث عن قسمين للبحث في الحقيقة أو في بنائها .

(١) أنظر النرجة العربية للتأملات . للاسناد الدكتور عثمان أمين .

ونظرية اسبينوزا في الحقيقة - بوجه عام - تتميز بثلاث خصائص رئيسية : أولها أن الحقيقة عنده باطنة في الفسكرة الصحيحة . فالعقل عند اسبينوزا قادر على الوصول إلى الحقيقة ، عن طريق تأمله في ذاته ، في أفكاره ، في العلاقات التي تربط هذه الأفكار فيما بينهما وتتولد عنها أفكار جديدة . وواضح أن تأمل اسبينوزا في العلوم الرياضية وتأثره بمنهجها نائراً جعله يفضل أن يصوغ كتابه الرئيس : « الأخلاق » صياغة رياضية بحتة ، هو الذي جعله ينظر هذه النظرة إلى الحقيقة . أعنى أن اسبينوزا لو كان قد وجه انتباهه ، بدلا من الرياضيات إلى علوم الحياة - كما فعل أرسطو - لما انتهى إلى نظريته هذه في الحقيقة . وذلك لأن علوم الحياة لا تقوم إلا إذا قامت موضوعاتها في العالم الخارجى . فأننا لا نستطيع مثلاً أن أصف هذه الحشرة أو تلك ، هذا النبات أو ذاك ، هذه السمكة أو تلك ، إلا إذا افترضت مقدما وجود هذه الأشياء في العالم الخارجى ، وإلا إذا وجدت هذه الأشياء ماثلة أمامى . لكننى في الرياضيات أستطيع أن أصف المثلث أو الدائرة وصفا ذاتيا دون أن ألقى بالا إلى وجودهما في الواقع .

والخاصية الثانية التي تتميز بها نظرية اسبينوزا في الحقيقة أن الحقيقة تحمل معها دليل صدقها . يقول اسبينوزا في القضية رقم ٤٣ من القسم الثاني في كتابه « الأخلاق » ما يلي : « إن من يكون لديه فكرة حقيقية يعرف في الوقت نفسه أنها حقيقية » (١) .

ما الذى يجب علينا أن نستخلصه من مثل هذه القضية ؟ علينا أن نفهم منها أن اسبينوزا أراد أن يقول لنا إن العبارات التي تتناول أموراً تجرى

في التجربة والواقع لا يمكن أن أقول عنها إنها تتناول موضوعات للحقيقة ولا يمكن أن أنسب إليها الصحة والفساد، الصدق أو الكذب . وذلك لأن الحقيقة لا تقبل على الفكرة من الخارج بل هي باطنة فيها . فعندما أقول مثلا : « زيد في المنزل » فما هي الحقيقة التي تحملها هذه القضية ؟ هل تنتظر الحقيقة حتى أذهب إلى منزل زيد لأتحقق من وجوده فيه أو عدم وجوده ؟ هل تنتظر الحقيقة حتى أطلبه في التليفون مثلا ؟ كلا . إن الحقيقة في معناها الصحيح عند اسبينوزا لا تنتظر معيارها من الخارج . إنها ليست معلقة بما يحدث في الخارج . إنها لا تعتمد على الصدفة . إنها تحمل معيارها في ذاتها ، ومعها دليل صدقها . وأمثال هذه العبارات أو القضايا التجريدية ليست كذلك ومن ثم ، فأنا لا أستطيع أن أتحدث عنها في ميدان الحقيقة . أما إذا قلت هذه العبارة الأخرى : « الدائرة شكل محاط بخط منحني مقفل حاد من حركة نقطة على بعد ثابت من نقطة أخرى ثابتة تسمى المركز » ، فإنني أشعر لتوى أني وجها لوجه أمام الحقيقة . لأنني لا أنتظر لأعرف إذا كانت هناك دوائر في الطبيعة ينطبق عليها هذا التعريف . لست في حاجة إلى هذا . إنني أكتفي هنا ببناء الفكرة في ذاتها . يقول اسبينوزا : « تختلف الفكرة عن موضوعها . فالدائرة شيء وفكرنا عن الدائرة شيء آخر » (١) . ويقول كذلك : « في الأفكار شيء ماله حقيقة يميز بين الحق منها والذائف » (٢) .

الفكرة الحقيقية إذن عند اسبينوزا هي الفكرة المتطابقة adequate ، أي المتطابقة مع ذاتها ، لا الفكرة المطابقة ، أي المطابقة للواقع . واسبينوزا يرفض معيار المطابقة في حديثه عن الحقيقة ، لأنه معيار خارجي .

(١) ؟ (٢) : رسالة في إصلاح الذهن ، ترجمة إميل سيسيه ، ج ٢ — نقلا عن كتابه «مشكلات ما بعد الطبيعة» ترجمة مؤلف هذا الكتاب ، ص ٤٩ .

لكنه يقبل معيار التطابق لأنه معيار داخلي ، يمثل تطابق الفكرة مع يقينها الباطنى الذى تحمله فى ذاتها .

لكن ثمة خاصية ثالثة تميز بها نظرية اسبينوزا فى الحقيقة . وهذه الخاصية هى ثانى ملاحظة أو نتيجة أردت أن أصل إليها منذ بدأت الحديث فى هذه الفقرة عن قسمين للبحث فى الحقيقة ، فى بناء الحقيقة . خلاصة هذه الخاصية الثالثة مايلى :

فاسبينوزا عند ما استبدل بالمعيار الخارجى للحقيقة معياراً داخلياً أو ذاتياً ، وعند ما عدل عن البحث فى الحقيقة من ناحية مطابقتها للواقع وآثر البحث فيها من ناحية بنائها الداخلى ، وتطابقها مع ذاتها لم يدر بخلده مطلقاً أنه بهذا قد طلق الواقع ، أو أنه قد لوى عنقه عنه وراح يضرب فى الأوهام . كلا . إن الحقيقة عند اسبينوزا ليست قائمة فى مطابقتها للواقع ، ولكنها مع هذا ، ومع أن معيارها ذاتى ، لا تخاصم الواقع ، ولا تنجى متعارضة معه ، بل — الأمر الذى قد يدعو إلى دهشة المناطقة الذرتيين والوضعيين — تكون متفقة معه . كيف يتم هذا ؟

لم يجد اسبينوزا كبير عناء فى البرهنة على هذا ، لأنه كان يؤمن بأن ثمة هوية بين ما يجرى فى عالم الواقع وما يتم بناؤه بناء مستقلا فى عالم الفكر أو عالم الحقيقة . كان اسبينوزا يؤمن بأن ما يتم بناؤه فى العقل ، بالرغم من أنه مستقل عن الواقع ، إلا أنه يجرى على سنن ما يحدث فى الطبيعة . ذلك أن الطبيعة عند اسبينوزا تعنى الجوهر ، وتعنى الله . كل هذا بمعنى واحد عنده . وهذا الجوهر له صفات ، والمكان الذى تجرى فيه أحداث الكون أو الطبيعة أحد هذه الصفات الإلهية ، والفكر الذى يمثل الميدان الصحيح للحقيقة صفة أخرى من الصفات الإلهية . والصفات الإلهية عند اسبينوزا

لا تقل في كمالها عن كمال الله نفسه . فإذا كان الله هو الجوهر الغنى ، واجب الوجود ، وإذا كان هو الموجود الذى يكفى نفسه بنفسه ، كذلك فإن صفاته تكفى نفسها بنفسها هي الأخرى؛ صفة الامتداد أو المكان تكفى نفسها لأنها صفة لله . وصفة الفكر كذلك تكفى نفسها لأنها صفة لله . لكن ما دام الله هو الطبيعة والفكر معاً ، فإن النظام العلى في الطبيعة وهو النظام الذى تسير بحسبه الأشياء في الطبيعة ، ويتم وفقاً له تأثير الظواهر بعضها في البعض الآخر ، والنظام المنطقى الذى تتسلسل بحسبه الأفكار في عالم الحقيقة ليس إلا اسمين لنظام واحد ، ليس إلا نظاماً واحداً معبراً عنه في صورتين مستقلتين تماماً إحداهما عن الأخرى ، لكنهما مع ذلك متفقتان .

وليس من شك في أن مذهب اسبينوزا قد خلا تماماً من النظرة الغائية التى حاربها اسبينوزا بكل قواه ، وكرس لمحاربتها تجربته الميتافيزيقية الكبرى وإصلاحه الرئيسى في الأخلاق . لكن قضاء اسبينوزا على الغائية كان من أجل أن يقيم صرح العلم الطبيعى في الكون ، وصرح الحقيقة المنطقية — الرياضية في الفكر . وهذان الصرحان مستقلان ، كل منهما يقوم بنفسه ، وكل منهما يقف على أرجله وحده ، لكن كلا منهما لا يتعارض مع الآخر ، مع أنه لا يمثل ، أو — قل — مع أنه لا يمثل إلا نفسه ، وهو في تمثيله لنفسه يمثل الله لأن كلا منهما قبس منه .

وقد تأثر ليننتر بنظرية اسبينوزا في الحقيقة . ففرق عند حديثه عن اليقين الحدسى بين حقائق الواقع الأولية ، وحقائق العقل الأولية . وهذه الأخيرة تشبه الحقيقة المتطابقة مع ذاتها ، عند اسبينوزا ، الحقيقة التى تحمل يقينها معها ، ويستحيل عليها احتمال ألا تكون صادقة . وفى مقابلها توجد حقائق الواقع الممكنة .

(٥)

هــكذا إذن كانت نظرة اسينوزا إلى الحقيقة المنطقية — الرياضية ،
وهــكذا كانت نظراته الفلسفية الميتافيزيقية كذلك إلى عالم الواقع .

ونحن نلتقي في فلسفه هيغل بنظرية للحقيقة مضادة لنظرية اسينوزا
فيها ، وإن كان بينهما شبه ظاهري . وسنشير الآن إشارة سريعة إلى هذه
النظرية لدافمين : أولهما أن نفهم نظرية اسينوزا أكثر وأكثر ، من حيث
أن يصددها تمييز الأشياء . وثانيهما أن هيغل لديه « منطق » أو علم للمنطق
فيحسن أن نقف على معنى المنطق في فلسفة هيغل .

فلسفة هيغل هي فلسفه المطلق ، تماما كما أن فلسفة اسينوزا
هي فلسفه الجوهر أو الله . وهذا وجه شبه . وفلسفه اسينوزا تنقسم إلى
نظريه في الحقيقة المنطقية ، وإلى فلسفه في الطبيعة ، كما أن فلسفه هيغل
تنقسم إلى فلسفه في المنطق ، وفلسفه للظواهرات . وهذا وجه شبه آخر بين
المذاهبين . لكن أوجه الشبه تقف عند هذا الحد . وقبل أن نعرض لأوجه
الختلاف علينا أن نوضح الاستعمال الخاص لكلمة « المنطق » عند هيغل .
فالمنطق عنده يعنى علم الغائب ، أو العلم الإلهي ، وهو عبارة عن تفكير
المطلق في ذاته ، أو — كما يعبر هو عنه — إنه يعنى الفلسفه النظرية . وتسمية
هذا العلم بعلم المنطق تسمية مشروعة من ناحية أن المنطق يعنى علم البحث
في الحقيقة ، وليس بحال من الأحوال علم البحث عن الحقيقة . وهي
مشروعة كذلك من ناحية أن المنطق يبحث في الحقيقة لا من حيث مطابقتها
للواقع ، بل من حيث تطابقها مع ذاتها وأنها تحمل دليل صدقها في ذاتها .
هذا مع الاختلاف الواضح بين ميدان البحث في علم المنطق كما يفهمه هيغل
(العلم الإلهي) وميدان البحث في علم المنطق في معناه العادي (وهو علم

البحث في الحقيقة البشرية أو الإنسانية : العلم الإنساني) . لكن الأساس
فيهما واحد لا يتغير .

وعلم المنطق هذا يقابله - كما قلنا - علم فلسفة الظاهرات (الفينومولوجيا) .
وهو علم الشعور الفردي في محاولته معرفة نفسه ، في تخطيه الدائم لذاته ،
في انتقاله من لحظة الشعور إلى لحظة الشعور بالذات إلى لحظة العقل حين
يصبح روحا يعرف نفسه ، بالصيرورة وفيها ، من خلال الأسى والشقاء ،
معرفة حققة ، معرفة كلية مطلقة ، تختلف عن تلك المعرفة الساذجة التي
يواجه بها الوجود في أولى لحظاته أو خطواته الأولى في الحياة ، وهو واثق
بنفسه ثقة ليس هناك ما يبررها . وتختلف كذلك عن تلك المعرفة المتطورة
نوعاً ما ، وهي معرفة الشعور من خلال الغير أو مركب الموضوع : تلك
المعرفة التي يلتقي بها في لحظته الثانية ، عندما يلغى نفسه في الأغيار ، ويلغى
وجوده الأول ، ويصل بهذا إلى الحقيقة ، لكنها ليست كل الحقيقة .

ولكن المهم أن نلاحظ الخلاف الرئيسى الذى يفصل هيجل عن
اسبينوزا في تصورهما للحقيقة . ففلسفة اسبينوزا هي فلسفة الفصل
والاستقلال بين الحقيقة المنطقية وفلسفة الطبيعة ، في حين أن فلسفة هيجل
هي فلسفة المزج التام بين علم المنطق كما يفهمه وعلم فلسفة الظاهرات . ذلك
أن فلسفة الظاهرات عند هيجل ليست فلسفة في نظرية المعرفة ، أعنى
أنها ليست فلسفة للعقل البشرى معتمداً على قدراته الخاصة ، على نحو ما نجد
ذلك عند كانط مثلاً ، بل هي فلسفة الروح ، أو هي فلسفة العقل في تجربته
مع الروح المطلقة . وكذلك الحال في علم المنطق . فبالرغم من أن الأصل
فيه أنه « عالم الفكر الخالص المطلق قبل خلقه الطبيعة وخلق أى عقل

فردى متناه،^(١) ، إلا أن هيجل اكتشف أنه لا يستطيع أن يتحدث عن المنطق على هذا النحو إلا إذا جعل المنطق يمتزج بالوجود ويخاط الكثرة (تماماً كالواحد عند أفلاطون في محاوره برمنيدس) ، وينتقل في الطبيعة ومن خلال التاريخ إلى تحققاته المختلفة .

على أى حال ، وبصرف النظر عن المعنى الخاص الذى استخدم فيه هيجل كلمة المنطق ، فإننا نفضل فهم اسبينوزا للحقيقة المنطقية باعتبارها حقيقة مستقلة عن الواقع ، وتظل دائماً محتفظة بكيانها المنطقى الأصلى الذى يعنى توافق الفكر مع نفسه ، عن فهم هيجل لها باعتبار أنها لم تستطع الحفاظ على كيانها المنطقى وانتهى بها الأمر إلى أن اختلطت بالواقع وعاشت فى قلب الظاهرات ، وأصبحت فى وجودها الجديد تمثل « الكل » الذى تاهت معالمه ، لا نعرف فيه من أين نبدأ ، أمن الرأس أم من الذنب ، أمن المطلق أم من الواقع الظاهرى ؟ وسواء بدأنا من هذا أو ذاك ، فإن النتيجة واحدة فى الحالتين ، لأننا فى مذهب كذهب هيجل نلتقى بالواقع فى قلب المنطق ، وبالمنطق فى قلب الواقع .

لكن الدرس الثمين الذى نخرج به من قراءتنا لكل من فلسفة اسبينوزا وهيجل أن الدراسات المنطقية ، كل الدراسات المنطقية ، لا تفهم إلا إذا فهمنا الخلفية الفلسفية التى تستند إليها . وهذا يؤكد ما ذكرناه سابقاً من أن المنطق جزء من الفلسفة ، بل إنه صميمها وجوهرها ، كما أشار إلى ذلك بعق برتراند رسل فى نص عرضنا له فى أول البحث . وذلك بالرغم من أن رسل يقصد من وراء هذا القول أن « يمتطق » الفلسفة كلها ، باعتبار

(١) Jean Hyppolite: Génèse et Structure de le Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946, p. 361

أن الفلسفة كلها قد استجالت في رأيه هو إلى مجرد تحليل منطقي . لكننا الآن لسنا بسليل شرح موقفه هذا من الفلسفة . ولهذا نفضل مؤقتاً أن نقرأ عبارة المنطق هو صميم الفلسفة ، قراءة عابرة ، ونفهمها فهماً ساذجاً ، فهم من لا يعرف فلسفة رسل ووقع على هذه العبارة ففهم منها ظاهرها وخفى عليه باطنها ، وسنرى فيما بعد عند تحليلنا للفلسفة الذرية المنطقية والفلسفة الوضعية المنطقية مدى عمق هذه العبارة .

(٦)

وكقدمة لشرح الخطوط الرئيسية في هذه الفلسفات ، ولكي يتم الربط بين ما قد قيل وما سيقال ، يحسن أن نوجه نظر القارئ بادية ذى إلى الأساس العام الذى قامت عليه هذه الفلسفات وهو :

ابتداء من الفكرة السليمة الصحيحة التى قررها اسبينوزا بالنسبة إلى الحقيقة المنطقية وقوله عنها إنها ليست قائمة فى مطابقة الفكر مع الواقع بل فى تطابق الفكر وانسجامه واتساقه مع نفسه ، رتب المناطق الذريون والوضعيون على هذه البداية تلك النتيجة التى ليس لها ما يبررها ، والتى تقول بأنه لا علاقة للدراسات المنطقية بالواقع وبأنها تخصم الواقع ، علماً بأننا قد رأينا أن اسبينوزا لم ينته إلى هذه النتيجة ، وقرر على العكس من ذلك أن الدراسات المنطقية بالرغم من أنها مستقلة عما يجرى فى الواقع إلا أنها لا تتعارض مع حوادث الواقع ولا تخصمها . ولعل هذه النتيجة التى انتهى إليها اسبينوزا فى فهمه الواعى للحقيقة المنطقية هى أكمل صورة قدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى عن طبيعة الدراسات المنطقية والرياضية . وستكون هذه النتيجة خير مرشد ومعين لنا فى دراستنا النقدية للفلسفات الذرية الوضعية المنطقية .

هل يقال في الرد على هذا إنه كان من السهل على اسبينوزا أن ينتهى إلى مثل هذه النتيجة لأن مذهبه - كما نعلم - قائم على الوحدية في الفكر والواقع ، اعتماداً على أنهما صفتان للجوهر أو الطبيعة أو الله وعلى أن كل هذا كان بمعنى واحد عنده . وبناء على هذا ، فإن من لا يؤمن بالجانب الميتافيزيقى في فلسفة اسبينوزا سيتعذر عليه أن ينتهى إلى ما انتهى إليه ؟ كلا . إننا سنرى أن الحقيقة المنطقية في كل مذهب فلسفى - حتى لو لم نلتفت فيه إلى خلفيته الميتافيزيقية - ستظل أو ينبغى أن تظل ، من وجهة نظرنا على الأقل ، هى لا تتغير : إنسجام الفكر مع نفسه واستقلاله التام عن الواقع مع عدم تعارضه مع هذا الواقع فى الوقت نفسه .

لكن الذرية - الوضعية المنطقية وُصفت بحق بأنها « الولد القليل المِسْلاق المثير للمتاعب » L'enfant terrible فى الفلسفة المعاصرة . ولهذا فلا شك أنهم سيردون علينا فيما قلناه حول الأساس العام لمذهبهم قائلين .

إنك لم تفهم مذهبنا . إننا - والكلام على لسانهم مُوجَّه إلى - لم نخاصم الواقع ولم نعاده . إن مبدءاً هاماً من مبادئنا اسمه مبدء « التحقيق فى الواقع » . واستناداً على هذا المبدء قلنا - نحن المناطقة الوضعيين - إن القضايا التى اعتاد الفلاسفة أن يثيروها واعتادوا أن يصلوها ويجولوا فيها ليست فقط قضايا خاطئة بل هى فارغة من المعنى لأنه ليس لها ما يقابلها فى الواقع الحسى . واستناداً على هذا المبدء نفسه أقمنا التفرقة بين اللفظة الحقيقية ذات المعنى واللفظة الفارغة من المعنى باعتبار أنه عند مراجعتنا اللفظة الأولى على الواقع سيتضح لنا أن لها « رصيذاً » من الافراد الجزئية ، فهى إذن حقيقية ، فى حين أنه عند مراجعتنا للفظه الثانية على الواقع لن نجد لها هذا الرصيد ، فهى إذن زائفة . واستناداً على هذا المبدء نفسه إهتدينا إلى محك الصدق فى القضية التى تدخل فئة فى فئة ، فقلنا إن

أمثال هذه القضايا ينبغي أن نحملها إلى قضايا من النوع الذى يدخل فرداً واحداً في فئة ، لنتبين عن طريق هذا المحك هل لهذه القضية أفراداً استخدمهم في التحقق من صدقها أو كذبها ، أم أنها كلام فارغ . فالقضية التى تقول « ملوك فرنسا في القرن العشرين عمرها جميعاً إلى سن المائة » إذا راجعناها على هذا المحك الحسى لأصبحت عدة قضايا تدخل كل منها فرداً واحداً في فئة من طراز « فلان ملك فرنسى في القرن العشرين وقد عمّر إلى سن المائة » . حينئذ ستعلم أن هذه القضية قد اشتملت على ألفاظ فارغة ، لأنه ليس لفرنسا ملوك في القرن العشرين . واستناداً على هذا المبدأ نفسه قلنا إن محك الصواب للعبارة اللغوية شيء آخر غير اللغة نفسها وخارج نطاقها ، وهو الخبرة الحسية . واستناداً على هذا المبدأ نفسه أقننا التفرقة بين القضية التحليلية أو التكرارية التى ينحصر يقينها في « تحصيل حاصل » مثل قضايا المنطق والرياضة ، والقضايا التركيبية التى يقول عنها وتجذشتين إنها صورة للواقع . . . إلى آخر ما يستطيعون أن يقولوه في هذا السبيل .

وأود أن أنبه القارئ أن ما ذكرته الآن من دفاع عن وجهة نظر الوضعية المنطقية قد ورد في كتب متفرقة للأستاذ الدكتور زكى نجيب محمود وهى : المنطق الوضعى — خرافة الميتافيزيقا — نحو فلسفة علمية ، أثناء شرحه وإيضاحه للفلسفة الوضعية المنطقية . ويبدو أن للدكتور مذهباً خاصاً به ، في داخل المدرسه الوضعية المنطقية . وقد صرح لنا بهذا^(١) . وفهمنا من هذا التصريح أنه يخالف « نوراث » و « هبيل » و « كارناب » الذين ذهبوا إلى أن الحق أو الحقيقة ، ليس فقط في المنطق والرياضيات ، بل وفي العلوم التجريبية أيضاً ، غير قائم على علاقة الجمل

(١) نحو فلسفة علمية ، ص ١٨٣ — ١٨٧ .

بوقائع الخارج ، بل قائم فقط في الاتساق بين القضية (الجملة) والمجموعة
الرمزية التي توضع فيها وتكوّن جزءاً منه . أما الدكتور الفاضل فيأخذ
بالرأى القائل بأن محل الصواب في العبارة اللغوية — هو الخبرة الحسية .
وقد بدا لي في بعض الأحيان أن الأستاذ الدكتور متأثر^(١) بالأستاذ آير
وبخاصة في كتابه « اللغة : والصدق ، والمنطق » Language, Truth
and Logic

وليس من شك في أن للأستاذ الدكتور الحق كل الحق في تأويل
الوضعية المنطقية من وجهة نظره الخاصة ، وفي أن له الحق أيضاً في تكوين
مذهب خاص به داخل هذه المدرسة . ولكن هذا الكتاب الذي بين يديك
أيها القارئ الكريم قد كتب كحاشية متواضعة لفهم الفلسفات الذرية
الوضعية المنطقية ولم يكتب كحاشية لفهم مذهب الدكتور زكي نجيب
محمود . أقول هذا صادقاً كل الصدق . ولعل أعود إلى مناقشة هذا المذهب
الآخر في فرصة أخرى .

نعود من حيث بدأنا هذه الفقرة . فقد كنا قلنا إن أصحاب الفلسفات
الذرية الوضعية المنطقية يخاضعون الواقع ويعادونه ، لكننا توقعنا أن يتهمونا
بعدم فهم مذهبهم وتوقعنا أن يشهروا في وجهنا سلاحهم أو مبدأهم المعروف
« بمبدأ التحقيق » The Verification Principle مع كل ما يؤدي إليه من
نتائج . فلا بد لنا إذن أن نعلق على هذا المبدأ . لكن ينبغي أن يبي
هذا التعليق الآن موجزاً جداً لكيلا يطغى تتبعنا له على تتبع معالم الفكرة
العامه التي حاولت أن أصورها أمام القارئ في هذا القسم الأول من
البحث .

(١) خرافة الميتافيزيقا ، ص ٩٢ — ٩٧ .

ونصيحة عامة أسديها إلى القارئ ، مضمونها أن يأخذ الحيلة كل الحيلة ، ويحذر الحذر كله ، وإذا وقعت عينه على كلمة « الواقع » أو الخبرة الحسية ... الخ في كتاب من كتب فلاسفة الذرية الوضعية المنطقية . وحسب القارئ أن يعرف الآن أن الواقع عندهم ليس هو ما يقصده كل الناس حين يتحدثون عن الواقع . حسبه الآن أن يعرف أن الواقع عندهم ليس هو واقع الأشياء المحسوسة المتناثرة أمامي الآن ، ليس هو هذا الكتاب ، وهذه المنضدة ، وهذا القلم ، وهذا المصباح ، وليس أيضاً واقع هذه الأشخاص الذين أراهم وأحادثهم . غالفيلسوف وتجنشتين مثلاً يتحدث عن القضية التركيبية ويقول إنها « صورة a Picture للواقع » . وأنا أفضل أن أترجم الكلمة الإنجليزية Picture بكلمة « لوحة » بدلا من « صورة » ، لأن هذه الكلمة الأخيرة قد يفهمها القارئ العربي على أنها مرادفة للكلمة « نسخة » . وتجنشتين لم يقصد أبداً أن تكون القضية ، أية قضية ، نسخة للواقع ، أو حتى معبرة عن الواقع . أما ماذا يقصده على وجه التحديد ، فهذا ما نؤثر أن نوجهه إلى ما بعد .

أما ما يقصده المناطق الوضعية من مبدأ التحقيق ، فإليك بعض الملاحظات في هذا الصدد . وهذه الملاحظات مأخوذة من مقال هام لعله أوضح ما كتب في هذا الموضوع — كتبه أحد أئمتهم وهو موريتز شليك^(١) ، وإسمه « المعنى والتحقيق » .

يقول شليك أولاً إن ما يقصده المناطق الوضعية بالتحقيق هو مجرد « إمكانية التحقيق » . وفارق كبير بين الإثنين . فإن من يأخذ نفسه

Moritz Schlick : Meaning and Verification, The Philosophical Review, Vol. 45, 1936.

بالتحقيق عليه أن يراجع ما تضمنته القضية من أسماء وحدود على ما يقابلها في عالم الأشياء وعلى الوقائع التي في الواقع . أما من يأخذ نفسه بالبحث في إمكانية التحقيق فلا يقوم أبداً بهذه المراجعة . بل يتجه بذهنه ويحصر تفكيره في عالم الممكن . وفارق كبير بين «عالم الممكن» وعالم الواقع» .

والحديث عن إمكانية التحقيق يذكرني - والكلام هنا من عندي وليس من عند شليك - بحديث فيلسوف مثالي آخر غير شليك وأعني به كانط «فكانط لا يتحدث عن التجربة الحسية ، وإنما عن إمكانية هذه التجربة فقط ، وعن الشروط الأولية التي تجعل التجربة ممكنة ، ولهذا فإن مذهبه كما يقول «إميل بوترو» يحق عنه ليس مذهباً في الوجود بل هو مذهب في نظرية المعرفة» (١) . وبهذا المعنى نفهم «الترسندنتاليه» الكانتيه .

فالمناطقه الوضعيون يقصدون إذن بالتحقيق مجرد إمكانية التحقيق . لكن إمكانية التحقيق في أي شيء ؟ في أي ميدان ؟ يفرق شليك بين نوعين من التحقيق أو . على الأصح بين نوعين من الإمكانية : الإمكانية التجريبية أو الحسية ، والإمكانية المنطقية ، وهو يرفض بصراحة الإمكانية الأولى لأنها محتملة وغير ثابتة وتتعلق بقوانين الطبيعة التي نجهلها ومن ثم ، فإن الممكن في عالم التجربة ليس له إلا معنى واحد وهو أنه غير ممكن ويقول فقط بالإمكانية المنطقية للواقعة ، أي بإمكانية وصف الواقعة في جملة أو جمل . في هذا الميدان المنطقي أو اللفظي أو النحوي فقط تتضح الحدود الفاصلة القاطعة بين الممكن وغير الممكن . وسنعرف فيما بعد ما يقصده المناطقه الوضعيون بالواقعة وبالوصف أما الآن فنسكتفي بهذا التعليق الموجز على مبدأ التحقيق عندهم

E. Boutroux : ' La philosophie de Kant, Paris, Vrin, (١)

1923, p. 14,

(٣ — علم المنطق)

وكل ما أرجوه من القارئ الآن ، حتى ولو لم يكن قد أقنعه هذا التعليق الموجز ، أن يفترض معي مجرد افتراض أن المناطق الوضعية ليس لديهم مبدأ للتحقيق بل لديهم فقط مبدأ لامكانية التحقيق ، وأنهم لا يقصدون بإمكانية التحقيق إمكانية التحقيق في التجربة الواقعية الحسية بل الامكانية المنطقية فقط . أرجو منه أن يفترض معي الآن أن ماقلت هنا صحيح ريثما أعود إلى هذا مرة أخرى فسيقتنع به كل الاقتناع .

لكن ألم يلاحظ القارئ معي تطور المثالية على يد المناطق الوضعية ؟ لقد كان يقال عن كانط - وهو قول حق - إنه فيلسوف مثالي لأنه لم يبحث في التجربة الحسية نفسها ، بل في الشروط الأولية التي تجعل هذه التجربة ممكنة . أما عند المناطق الوضعية ، فلم يعد هناك مجال للحديث حتى عن إمكانية التحقيق في التجربة الحسية . وإمكانية التحقيق المشروعة عندهم هي الامكانية المنطقية اللغوية فحسب . فنحن هنا إذن أمام مثالية مغرقة كل الأغراق ، مسرفة كل الاسراف . كانط يتحدث عن التجربة الممكنة ، وهم يتحدثون عن التجربة غير الممكنة أو عن عدم إمكانية التحقيق في التجربة الحسية .

وللقارئ أن يسأل بعد الايضاحات السابقة هذا السؤال :

ألم يعد هناك إذن مجال للحديث عند المناطق الوضعية عن التحقيق في الواقع ؟ واجابتي على هذا السؤال ستكون . على دهشة من القارئ بالاجابة . أجل . هناك مجال واحد ووحيد يصبح حديثنا عن التحقيق في الواقع له معنى عند المناطق الوضعية . وهذا المجال هو مجال الميتافيزيقا وعلم الأخلاق وعلم الجمال . فالقضايا التي تناقشها هذه العلوم تتعلق بأمور لا تجري في الواقع . انها تبحث مثلاً في الوجود العام والوجود الالهي والذات وما يجب أن يكون عليه السلوك وتبحث في المعيار الواجب أن يكون

في الشيء الجليل ليكون جميلا . وكل هذه الأمور ليست مما نلتقي به في الواقع . ومن ثم فإن القضايا التي تتناول مثل هذه المشكلات ليست فقط قضايا خاطئة أو كاذبة ، بل هي في رأى المناطقه الوضعيين - فارغة من المعنى ، لأننا لانستطيع أن نصفها بالصدق أو الكذب . من أجل مهاجمة الميتافيزيقا اذن ، قال المناطقه الوضعيون بمبدأ التحقيق ، وقصدوا به ، هنا فقط ، وفي هذا الميدان المحدد ، التحقيق في الواقع . أو قل اهم تركوا القارئ ، في هذا الميدان فقط ، يفهم من مبدأ التحقيق أنه التحقيق في الواقع .

وليس المناطقه الوضعيون هم أول من هاجم الميتافيزيقا . فقد هاجمها كاطلر على نحو ما هو معروف . ولكن جاء من بعد كاطلر من أثبت أن ثمة ميتافيزيقا في فلسفة كاطلر^(١) . وليس هناك ما يمنع بالتالى من أن يجيء أحد الدارسين للفلسفة ، ويكتب عن ميتافيزيقا المناطقه الوضعيين . بل ان القارئ سيلبس عند تحليلنا لفلسفة وتجششتين مثلا ، أن وتجششتين كانت لديه ميتافيزيقا .

(٧)

نعود من حيث بدأنا هذه الفقرة . فقد كنا قلنا ان الفلسفة الذرية الوضعية المنطقية ، ابتداء من الفكرة السليمة الصحيحة التي قررها اسينوزا عن الحقائق المنطقية الرياضية من حيث أنها ليست قائمة في مطابقة الفكر للواقع بل في تطابق الفكر واتساقه مع نفسه ، استنبطوا النتيجة التي ليس لها مايررها والتي تقول بمعاداة المنطق للواقع بالرغم من أن اسينوزا كان قد ذهب الى عدم معارضة المنطق للواقع ولو أنه جعله مستقلا تمام الاستقلال عنه .

ونقول تفسكها في الرد عليهم : متى كان الاستقلال معناه العزلة ؟ متى فهم الاستقلال بمعنى الخصام وقطع العلاقات ؟ ان اسينوزا قد جعل للحقيقة المنطقية وجوداً قائماً بذاته ، مستقلاً عن الواقع ورفض تبعيتها لهذا الواقع ، لكن موقفه هذا لم يفته به الى قطع العلاقات بين الحقيقة المنطقية والواقع . وقد حصلنا على استقلالنا التام بعد حرب السويس عام ١٩٥٦ ، فهل خاصتنا العالم بعد هذا ؟ أم أن ما حدث هو العكس تماماً ؟ ألم يؤدي بنا استقلالنا ورفضنا التبعية أيا كان نوعها الى أن توثقت علاقاتنا بجميع دول العالم ، شرقه وغربه ، وبالدول الافريقية والعربية بخاصة باعتبار أن هذه الدول الأخيرة هي واقعنا الذي نمتد فيه ؟

إن المناطقة الوضعيين محقوق في سعيهم إلى الحفاظ على استقلال الحقائق المنطقية عن دنيا الواقع . وسعيهم مشكور . ولكن حديشهم عن قضايا المنطق والرياضة (القضايا التحليلية كما يسمونها) باعتبار أنها تحصيل حاصل وباعتبار أنها لا تنبؤنا عن شيء مما يجري في الواقع ، جعلنا نشعر بأنهما قد أصبحا علمين للتسلية وضياع الوقت ، مع أن هذا ليس ، ولم يكن في يوم من الأيام ، الهدف من وراء هذين العلمين . خذ مثلاً القضية المنطقية التي تقول : « أ أكبر من ب ، وب أكبر من ج ، إذن أ أكبر من ج » . فهذه القضية صادقة في ذاتها وتحمل معها دليل صدقها ، كما يقول اسينوزا ، أي أنني لا أنتظر أن أراجعها على الواقع حتى أتأكد من صدقها . لكن السؤال الذي علينا أن نسأله لأنفسنا هو : ألا تتحقق هذه القضية في الواقع ؟ هل هناك تعارض بين ما تقرره هذه القضية وما يجري في الواقع ؟ ألا تؤكد مشاهداتي وخبرتي في الواقع صدق هذه القضية ؟ مثال ذلك . كرة القدم أكبر من كرة البلياردو ، وكرة البلياردو أكبر من البيضة ، إذن كرة القدم أكبر من البيضة . وقضية حسابية أو تحليلية مثل $٦ + ٤ = ١٠$.

ألا تؤكد عمليات العدد في الواقع صدق هذه القضية ، علماً بأن يقينها ليس مستمداً من الواقع ، ولا معلقاً عليه ؟ وقضية تحليلية أخرى مثل : إما أن ينجح طالب الجامعة في ج . ع . م أو يرسب أو يكون متخلفاً . فهذه القضية صادقة ويقينية في ذاتها . ولم تخبرني بجديد عن حالة هذا الطالب المعين ، لأنها - كما يقول المناطقة الوضعيون - قد أحاطت بجميع الاحتمالات الممكنة . لكنني لم أقل بهذه القضية عبثاً ، بل جاءت متفقة مع واقع طلبية الجامعات ونظم امتحاناتهم في الجمهورية العربية المتحدة .

وليغفر لي القارئ سذاجتي في هذه الأمثلة البسيطة التي ضربتها الآن ، والتي أعلم أن المناطقة الوضعيين سيؤولونها على نحو يختلف عما قلته ، بل سيضحكون منها . وأنا أعرف السؤال الذي سيوجهونه إلى هنا . سيسألون : وما قولك في الحدود والقضايا الكاذبة ؟ ألا تفهم هذه الحدود والقضايا بالرغم من أنها لا تشير إلى وقائع في الخارج . ألا تفهم شيئاً عندما أقول لك : المربع الدائري ؟ ألا تفهم شيئاً عندما أقول لك العنقاء ^(١) ؟ (والمثال الأول أثير عند كل من وتجنشتين وبرزاندرسل . أما الثاني فهو خاص برسل) . وإلى جانب هذين المثالين للحدود التي لا تشير إلى واقع بالرغم من أن مغزاها (ولا أقول مدلولها) مفهوم ، هناك أمثلة للقضايا التي لا تشير إلى واقع . مثال ذلك . « ملوك فرنسا في القرن العشرين صلع » (جمع أصلع) . (وهذا المثال يضربه رسل أيضاً) . ومثال آخر يضربه « مور » ، وهو مثال أكثر واقعية لأن مور قدم نفسه للناس على أنه الفيلسوف الذي

(١) مثال الذي يضربه رسل هو : Unicorn وهو حيوان خرافي : حصان يوجد وسط جبهته قرن واحد .

G. E. Moore : Main Problems of Philosophy, London, (٢), George Allen, 1953.

يقف إلى جانب الرجل العادى بكل سذاجته وبساطته وإدراكه السليم
القطرى . هذا المثال يقول : لنفرض أن طالباً أو صديقاً ظن أو اعتقد
خطأ أننى غير موجود بالسكية فى الوقت الذى كنت موجوداً فيه بالفعل
بها . فقال : « الدكتور فلان غير موجود بالسكية الآن » . فهاتان القضيتان
لاتشيران إلى الواقع ، والواقع يكذبهما ومع ذلك فإن كلا متهما له مغزى .
مفهوم تماماً عند السامع وعند من يقول بهما أيضاً . وفى حالة كتابتهما
سيكونان مفهومين تماماً عند الكاتب والقارىء معاً .

ولنناقش أولاً قولهم فى هذه الحدود التى لا يقابلها واقع .
من الواضح أن هذه الحدود لا يقابلها شيء فى الواقع ، فكيف تسنى لى
أن أفهم مغزاها أو ماتشير إليه من مغزى ؟ قد يوجد من يقول : أنا لم أفهم
ماتشير إليه هذه الحدود من مغزى ، لأنى لأعرف ماهى العنقاء ولا أعرف
ماهو المربع الدائرى وكيف يكون . لكن المناطقة الوضعيين سيردون على
هذا المعترض بقولهم : كلا . إنك تفهم مغزاها دون أن تشعر ولاداعى
للسكاهة ولا أدل على ذلك من أنك توافق على القضية التى تقول :
« العنقاء غير موجودة » وتقول عنها إنها قضية صادقة . وأنت توافق على
القضية التى تقول : « المربع الدائرى غير موجود » وتقول عنها إنها صادقة .
فأنت تفهم إذن هذه الألفاظ .

أجل ! أتدرى أيها القارىء لم تبدو القضية « العنقاء غير موجودة » .
صادقة أمامى وأمامك ؟ لأن العنقاء تمثل « عدما » ولا تمثل وجوداً ، وقل
هذا فى المربع الدائرى . ولذلك فإن القضية : « العنقاء غير موجودة »
هى هى بعينها « العدم غير موجود » أو « العدم ليس وجوداً » . ويقين
هاتين القضيتين الأخيرتين واضح للعيان . لكن المناطقة الوضعيين يجعلون
للعدم وجوداً . . إنهم يقولون لنا : إن التصديق بالقضية التى تقول

« العناء غير موجودة » لا يمكن أن يكون إلا لأن حد أو لفظة العناء له أولها وجود مفهوم ، وجود ذو مغزى . وبالتالي فإنهم لن يوافقوني على وصفي لهم بأنهم فلاسفة عديمون . لأن العدم والوجود والواقع ، كل هذه مسائل ينبغي على الفيلسوف الجيد - على حد تعبير رسل - أن لا يناقشها . لأن الفيلسوف الجيد هو بعينه عالم المنطق . وعلم المنطق لا يحفل بالوجود أو الواقع . يقول (رسل) : « إن الفيلسوف الجيد هو الذي يحد من نفسه في التفكير في الرموز . أو هو الذي يفكر في الشيء المرموز مرة واحدة كل ستة شهور لمدة دقيقة واحدة أو نصف دقيقة ، ^(١) ثم يضيف : « أعتقد أن بعض الأفكار التي ظن أنها أفكار هامة جداً في الفلسفة قد برزت من خلال تأويلات خاطئة لنظرية الرموز . وكشال هذه الأفكار الخاطئة فكرة الوجود ، أو إذا شئت ، فكرة الواقع ^(٢) » .

لكن مسائل الوجود والواقع تستأهل من وجهة نظر فلاسفة آخرين بل من وجهة نظر كل الفلاسفة ماعدا المناطق الوضعية الذريين ، المناقشة والبحث . بل إنى أزعج أن المناطق والوضعية الذريين بحثوا في هذه المسائل بطريقة غير مباشرة ، بالرغم من إنكارهم الخوض فيها . إنهم بحثوا فيها بوجهها المنطقي ، في صورة الحدود والقضايا . ولكنك عندما تكشف هذا القناع المنطقي ، ستجد نفسك أمام فلاسفة حقيقيين أصلاء ، يستحقون التقدير والإكبار من هذه الناحية ، سواء وافقناهم على آرائهم أم لم نوافقهم .

B. Russell : The philosophy of Logical Atomism, reprinted (١) in Readings in Twentieth Century Philosophy, edited by W. Alston and G. Nakhnikian, U. S. A., 1963, p. p. 298-380, p. 304 .

عند ما تكشف هذا القناع المنطقي - أيها القارئ - عن وجه الفلاسفة
الذريين الوضعيين المناطقية ستجد أكثر من وجه شبه بينهم وبين كثير
من الفلاسفة العدميين ، وعلى سبيل المثال لا الحصر ، سارتر في تفكيره
الفلسفي الأول ، عند ما كتب « الوجود والعدم » . فجاء بول سارتر -
بصرف النظر عن أنه فيلسوف رديء في رأى رسل لأنه ناقش مسألة
الوجود وكتب حولها كتاباً خالداً أسماء الوجود والعدم - عند حديثه عن
الإثبات والنفي في الحكم وعند استعراضه لأنواع التساؤل^(١)
interrogation وأنواع السلوك التي تؤكد قيام العدم قياماً موضوعياً
في نسيج الوجود يضرب هذا المثال : دخلت القهوة تبحث عن صديقك
بطرس الذي كان ينبغي أن يكون في انتظارك على موعد . اتجه تفكيرك
نحو صورة هذا الصديق يجعلك لا ترى في القهوة كلها بما فيها من كراسي
وموائد وأشخاص إلا صورة هذا الصديق . إنك بهذا تكون قد قمت
بعملية إلغاء وجود الأشياء والأشخاص الموجودة في القهوة . وإذا فرضنا
أنك لم تجد صديقك هذا ، فإن « عدم » وجوده (وهو ما يعبر عنه بغيباه)
يتراءى لك وكأنه يحمل معه عدم وجود أو عدم القهوة كلها . بل ويتراءى
لك عدم وجوده أو عدمه وكأنه قائم قياماً موضوعياً . أى يتراءى لك
عدمه باعتباره وجوداً .

وسارتر هنا قد حاول أن يثبت وجود العدم وجوداً موضوعياً
في نسيج الوجود الواقعي . أما المناطقية الوضعيون فقد حاولوا من جانبهم
إثبات وجود العدم وجوداً موضوعياً في داخل الوجود المنطقي اللفظي ،
وجود الجمل . إن العنقاء مثلاً غير موجودة وجوداً واقعياً ، ولكن عدم

F. P. Sartre : L'Etre et le Néant, Paris, Gallimard, 1943, (١)

وجردها على هذا النحو لن يقف حائلا دون فهمك لها كلفظه . والدليل على ذلك أنك تفهم الجملة التي ترد فيها هذه اللفظة ، بل وأنت تقرر أن قضية مثل : « العنقاء غير موجودة » قضية صادقة .

والذى يرمى إلى إثباته المناطقة الذريون الوضعيون من وراء هذا - وهو ما يهمننا هنا في هذا الكتاب بصفة خاصة - هو القول بأن الوجود المنطقي للحدود والقضايا ليس فقط مستقلا عن الواقع بل معارضا له ولا شأن له به . هنا ويأتى دور مناقشتهم في القضايا التي لا يقابلها واقع مثل القضية السابقة التي ضربناها كثال على لسان « مور » ، وهى قضية « الدكتور فلان غير موجود بالكلية الآن » ، فى الوقت الذى يكون فيه موجوداً . فهذه القضية يكذبها الواقع ، أى أنه لا وجود لها فى الواقع . ومع ذلك فلها وجود منطقي خاص بها .

وليس من شك فى أن القضايا المنطقية لها وجود خاص بها . وليس فى هذا جديد ، فالكل يجمع على هذا ، وقد قرره اسينوزا من قديم على نحو مارأينا سابقاً . بل إننا نوافق « مور » ، على أن نفرد للقضايا المنطقية نوعاً خاصاً من الوجود هو وجود « الكينونة » (being) to be . وهو يختلف ومستقل عن الوجود الواقعى (existence) to exist . وذلك لأن « كونى » غير موجود فى القضية يختلف عن وجودى أو عدم وجودى فى الواقع ، وهو « كون » مستقل تمام الاستقلال عن « هذا الوجود » . وهذه التفرقة بين الـكون المنطقي والوجود الواقعى هى نفس التفرقة التي نلتقي بها عند الواقعيين الجدد^(١) بين ما يسمونه بالوجود الضمنى Subsistence والوجود

(١) The New Realism Cooperative studies in Philosophy, New-York, The Macmillan Company, 1912.

الواقعي existence . وأنا من جانبي أفضل أن أسمي وجود الكينونة أو الوجود الضمني وهو الوجود الخاص بالحقيقة المنطقية ، أفضل أن أسمي هذا الوجود بالوجود الثبوتي ، وفي مقابله الوجود الشئى . وذلك اقتباساً من المعتزلة في نظريتهم في المعدوم التي ذهبوا فيها إلى أن خلق الله تعالى للعالم لم يكن خلقاً من العدم بل من المعدوم لأن العدم لا ينتقل إلى الوجود أبداً . والأشياء باعتبارها معدومات لم تكن عدماً . ولم تسكن على هذه الصورة الشئية التي تحققت بها في عالم الأشياء بل كانت بين هذا وذاك . أقول إننى أقتبس التسمية فقط من نظرية المعتزلة في المعدوم ، من غير أن أعقد أية مقارنة بين وجود المعدومات والوجود المنطقي الذي نتحدث عنه هنا .

ولكننا لانوافق المناطقة الوضعيين على تصورهم لمعنى الاستقلال ولفهمهم له - كما قلنا ذلك سابقاً - على أنه يعنى قطع العلاقات . إننا نؤمن بأن استقلال القضايا المنطقية عن الواقع ، وكونها ذات كون ، خاص بها ، لا يمنع أبداً من وجود دياكسيك متحرك دائماً بينها وبين الواقع . وهذه الحركة الديالكسيكية الدائمة بين الوجود المنطقي والوجود الواقعي لاتعنى أبداً مراجعة القضايا المنطقية على الواقع ، فما كان منها متفق معه قبلناه ، وما كان غير متفق معه رفضناه . بل تعنى أولاً تأكيد استقلال الوجود المنطقي ، وقبول النتائج المنطقية أيا كانت مادامت متماسكة ومتسقة مع المقدمات . وتعنى ثانياً الاهتمام بمسألة الصدق في المنطق . لأن علم المنطق كما أنه علم البحث في الحقيقة وفي بنائها الداخلي ، فهو كذلك علم الصدق Science of Truth أو علم الحق . (وسنعود مرة أخرى إلى مناقشة قضية الصدق في علم المنطق وسنعرف رأى المناطقة الوضعيين فيها) وذلك عند حديثنا عن المعتقد belief كما يفهمونه .

(٨)

نحن إذن لانشك في استقلال الحقيقة المنطقية عن أمور الواقع .
ولكننا كنا نفضل - من أجل تأكيد هذا الاستقلال - أمثلة أخرى غير
هذه الأمثلة التي ضربوها لنا المناطقة الوضعيون والتي رأينا كيف أنها أمثلة
عدمية : عدم وجود العنقاء ، عدم وجودى بالسكية في الوقت الذى أكون
فيه موجوداً بها . كنا نفضل أمثلة أخرى من طراز الأمثلة التي ضربها لنا
« هوسرل » في الجزء الثانى من كتابه « مباحث منطقية » . ولكي يطمئن
القارئ إلى هذه الأمثلة ودلائها ، أسمح لنفسى بأن أوجه عنايته إلى أن
هوسرل في هذا الكتاب بأجزائه الثلاثة يدافع عن قيام علم منطق خالص
La logique Pure أى علم منطق له حقيقة مستقلة عن الواقع التجريبي
الحسى وعن كل الدراسات التي خلط فيها أصحابها (مثل جون ستيوارت
مل) بين علم المنطق وعلم النفس . مثال هذه الأمثلة : قولى « حامل لواء
النصر فى يدينا » بمقارنته بقولى الآخر « المنهزم فى واترلو »^(١) . فالعبارتان
تشيران إلى موضوع واحد بعينه فى الخارج وهو نابليون الذى يعلم الجميع
أنه انتصر فى يدينا وهزم فى واترلو . لكن بالرغم من أن هاتين العبارتين
تشيران إلى موضوع واحد فى الواقع ، إلا أننى بفضل استقلال المنطق عن
الواقع استطعت أن أكون حول هذا الموضوع عبارتين مختلفتى الدلالة
والمعنى (وهنا عند هوسرل نستطيع أن أن نتحدث عن الدلالة والمعنى
لا مجرد المغزى كما هو الحال عند المناطقة الذريين) . مثال آخر : قولى :
« المثلث المتساوى الأضلاع » بمقارنته بقولى الآخر : « المثلث المتساوى
الزوايا »^(٢) . فالعبارتان تشيران إلى موضوع واحد بعينه لأن المثلث

(١) . (١) هوسرل : مباحث منطقية . أج ٢ . الترجمة والطبعة البار لإليها سابقاً

المتساوى الأضلاع هو هو المثلث المتساوى الزوايا إلا أن للعبارتين دلالتين ومعنيين مختلفين تماماً ، وبصرف النظر عن وجود هذا المثلث في الواقع . مثال ثالث : قولى أ أكبر من ب ، ومقارنته بقولى الآخر : ب أصغر من أ^(١) . فهاتان العبارتان تشيران إلى موضوع واحد بعينه لأن وجود أ أكبر من ب مساو تماماً لوجود ب أصغر من أ . إلا أننى ، وبفضل استقلال علم المنطق وقضاياها استطعت أن أكون حول هذه الواقعة قضيتين مختلفتين الدلالة والمعنى تماماً لأن معنى كون أ أكبر من ب يختلف تماماً من ناحية الدلالة عن كون ب أصغر من أ ، أو لأن المجموعة المنطقية أ أكبر من ب مختلفة في دلالتها عن المجموعة المنطقية ب أصغر من أ .

هذا هو نوع الاستقلال الذى نريده للحقيقة المنطقية . وقد أكل هوسرل - خلافاً لما هو شائع عنه - أعماله في علم المنطق الخالص باتجاه واقعى ظهر واضحاً في كتاب آخر له ألفه عام ١٩٤٨ وهو كتاب " التجربة والحكم " ،^(٢) . ففي هذا الكتاب يبين لنا هوسرل كيف أن الحكم المنطقي يجد نفسه دائماً في مواجهة تشكيلات ومجموعات واقعية الأشياء ، وأن هذه التشكيلات والمجموعات وإن كانت لاتصدر أوامر للحكم المنطقي ، إلا أن هذا الأخير يراعيها تمام المراعاة دون أدنى تساط من أحد الطرفين على الآخر^(٣) .

والذى أطالب القارئ به هو أن يضع أمام ذهنه الصورة التى خرج

(١) هوسرل : مباحث منطقية . ج ٢ . ص ٥٧

(٢) E. Husserl : *Erfahrung und Urteil*, Hambourg, 1948.

(٣) فارن في هذا أيضاً هذا المقال : J. wahl : *Notes sur la première*

partie de "Erfahrung und Urteil" de Husserl, *Revue de Mét.*

et de Morale. Janvier-Mars, 1951.

بها بعد قراءته لهذه الأمثلة التي ضربها هو سرل ليؤكد بها استقلال الحقيقة المنطقية ويقارنها بالصورة التي سيخرج بها بعد قراءته لهذا المثال الذي ضربه برتراند رسل ، تحقيقاً لنفس الهدف . يقول رسل في مقاله عن « فلسفة الذرية المنطقية » . أمام الواقعة التي شهدت موت سقراط ، أستطيع أن أكون قضيتين : القضية الأولى أقول فيها « مات سقراط » . والقضية الثانية أقول فيها « لم يمت سقراط أو سقراط لم يمت » وسيشعر القارئ أنه بعد مقارنة هذا المثال بأمثلة هو سرل السابقة أن رسل يقصد أمثله قصداً ويختارها اختياراً متقناً من السوالب والأمثلة العدمية ، وسيشعر ثانياً بأن الهدف الرئيسي الذي يرمى رسل وكل المنطقة الذريين والوضيعين (وسيتضح هذا فيما بعد) ليس هو البرهنة على استقلال الحقيقة المنطقية عن الواقع بل هو البحث عن وجود اسمي يعارض الواقع ويقف منه موقف العدو .

(٩)

ها نحن قد ناقشنا قضيتين هامتين عند المنطقة الذريين الوضيعين : وهما فهمهم الخاص لمبدأ التحقيق وفهمهم الخاص للوجود المنطقي . ومازلنا نشعر بأن المناقشة مازالت نافصة ، لأن مناقشة هؤلاء الفلاسفة في مبادئهم الرئيسية معين لا ينصب ولأن جعبتهم - وهم الفلاسفة الأصلاء كما أشرت إلى أصالتهم هذه سابقاً - لا تفرغ من الحجج . وقد نعود إلى مناقشتهم مرة أخرى حول هذين المبدأين الأساسيين .

بقي علينا أن نقول كلمة أو كلمتين حول المبدأ الثالث الأساسي الذي يعتز به المنطقة الذريون الوضيعون كل الاعتزاز . وأعني به مبدأ « الصورية » .

يطلق الفلاسفة الذريون الوضعيون على القضية التي يدور فيها الكلام حول مسائل المنطق والرياضة اسم القضية التحليلية (أى التكرارية) أو قضية تحصيل الحاصل . وسنؤجل الآن مناقشتهم في هذه التسميات . ونفضل أن نبدأ أولاً بمناقشتهم في صدق أو يقين القضية التحليلية وعلى أى أساس يعتمد . السؤال الذى نبحث عن إجابته عندهم الآن هو : لم نصدق بيقين القضية المنطقية أو الرياضية ؟ لم لا أشك فى النتيجة التى نقول : $1 > 0$ أكبر من 0 إذا كنت قد علمت سابقاً أن $1 > 0$ أكبر من 0 ، وأن $0 > 0$ أكبر من 0 ؟ لم لا أشك فى يقين القضية التى نقول : $6 + 4 = 10$ ؟ الجواب التقليدى على هذه السؤالات أن يقين القضايا المنطقية والرياضية يقوم أساساً على تماسك الفكر واتساقه أى أنه يقوم على طبيعة عقولنا . لكن المناطق الذريين الوضعيين يجيبون بإجابة أخرى . يقول الأستاذ «آير» كما أن صدق القضية التحليلية لا يتوقف على طبيعة العالم الخارجى ، كذلك هو لا يتوقف على طبيعة عقولنا . فقد كان يجوز لنا أن نستعمل أوضاعاً لغوية أخرى غير هذه الأوضاع التى اتخذناها ،^(١)

هاهنا مربط الفرس . القضايا المنطقية وقضايا الرياضيات لا تتوقف ذن فى رأى أصحابنا على طبيعة عقولنا . وذلك لأنهم خشوا إن هم ذهبوا إلى ما يقول به سائر الناس من أنها تعتمد على طبيعة عقولنا وأنها يقينية بهذا المعنى أن يبرز من يقول لهم إن اليقين الذى يستند على طبيعة العقل وتماسك الفكر وانسجام بنائه الداخلى ، وإن كان مستقلاً عن معيار المطابقة مع الواقع ، إلا أنه لا يتعارض مع هذا الواقع ويجيء متفقاً معه اسبباً أو لآخر .

Ayer : Language, Truth and Logic, p. 114

(١)

نقلا عن الدكتور زكى نجيب محمود : المنطق الوضعى ، ص ٢١ .

S. Alexander : Space, Time and Deity, 2vol., London 1927, (٢)

vol. 1, p, 254-255,

إما - كما ذهب اسينوزا - لأن الله خالق كل شيء ، عالم الفكر وعالم الواقع ، وهو واحد ، فلا بد أن يكون خلقه واحداً لخالقين ، كل جانب فيه ، وإن كان يقوم على ساقه وحده ، إلا أنه متطابق مع الجانب الآخر . وإما - كما يقول صمويل ألكسندر - لأن الإنسان في قضايا المنطقية لا يختار إلا علاقات أيدها الواقع وبدأت بعد ذلك أمامه مستقلة عن هذا الواقع نظراً لتماسكها . وإما - كما يقول هوسرل - لأن عالم القضايا المنطقية والرياضية مثالي يتابع فيه الفكر على نحو « خالص » (أى بعيداً عن الواقع) ولكنه متماسك وبعيد عن كل هوى لأن له حقيقة موضوعية خاضعة خضوعاً صارماً لمجموعة من المقولات الخالصة : مقولات الدلالات المنطقية وما ينشأ عنها من علاقات وقوانين ^(١) . وإما - كما يقول الواقعيون الجدد أصحاب النيوراليزم - لأن العلاقات المنطقية والرياضية تعيش في عالم ضمني شبيه بعالم المثل عند أفلاطون ويطلقون عليه اسم عالم الجواهر المعقولة ^(٢) .

تتماسك القضايا المنطقية والرياضية في رأى المناطق الوضعيين الذريين لا يرجع إلى أى من هذه الأسباب بل يرجع إلى أن عالم المنطق أو عالم الرياضيات له مطلق الحرية في أن يبدأ بأية مقدمات أو أية تعريفات ومصادرات يشاء ويستخلص منها كل المعاني التي تتضمنها ، بشرط أن يلتزم في كل ما ينتهي إليه بهذا الذي بدأ منه ، وبشرط أن ينحصر عمله في « فضاء » التفكير فقط ، وبشرط أن تبنى نتائجه منسجمة مع مقدماته .

وأول ما نلاحظه على هذا الرأى أنه ليس إجابة على السؤال الذي وضع وهو . لم كان يقين القضايا المنطقية والرياضية يقيناً ؟ بل هو إجابة على

(١) هوسرل : مباحث منطقية . ج ١ . ص ٢٦٣ وما يليها .

(٢) منطق البرهان للدواف ، ص ٢١

سؤال آخر متصل بهذا السؤال اتصالاً تاريخياً من حيث النشأة والتكوين ، ولكنه ليس هو ، وقد يسقطه الإنسان من إجابته على السؤال الأول . وأعني بهذا السؤال الآخر : ما مصدر اليقين المنطقي الرياضي ؟ أو ماهو الأصل التاريخي لليقين المنطقي الرياضي ؟ فعند ما أسأل : لم يؤمن الناس بالاشتراكية في الجمهورية العربية المتحدة ؟ فواضح أن الإجابة على هذا السؤال متصل بالإقناع والافتناع : اقناع الناس بالاشتراكية واقناعهم بها . وواضح أيضاً أن هذا السؤال يختلف عن السؤال الآخر : ماهو الأصل التاريخي لنشأة الفكر الاشتراكي في الجمهورية العربية المتحدة ؟ فهذا السؤال الأخير سؤال تاريخي ستكون الإجابة عليه تاريخية مثله . حقا إنني لكي أقنع الناس بالاشتراكية ولكي يقتنعوا بها قد أعرض لتاريخ الطبقات المحرومة الكادحة ولتاريخ كفاحها مع الإقطاع وأيضاً لميلاد الأفكار الاشتراكية عند بعض روادنا . لكن من الجائز أيضاً أن أسقط من حسابي هذه النظرة التاريخية التسكوبية للاشتراكية في بلادي ، وأكتفي - من أجل أن أقنع الناس بالاشتراكية - بأن أطلب منهم النظر في واقعهم الاجتماعي الاقتصادي الحاضر . بل إنني أعتقد أن هذا مانواجهه الآن فعلاً . إذ أنه لم يعد كافياً من أجل أن أقنع الناس بالاشتراكية أن أحدث عن الماضي ، عما قبل الثورة ، بل ينبغي أن أحدثهم عن الحاضر مع التلويح لهم بالمستقبل الأفضل .

أما ما يقوله المناطقة الوضعيون عن الحرية غير المشروطة في عالم المنطق والرياضيات - وهذه هي الملاحظة الثانية التي أردت أن أسوقها لمناقشة تفسيرهم لليقين المنطقي والرياضي - فسأرى فيما بعد أن علماء الرياضة بصفة خاصة لا يوافقونهم فيما ذهبوا إليه ، وأنهم قد عدوا هذه الحرية قدحاً في علومهم لأمداحها فيها . لكن المهم أن نلاحظ أن التعريف

الحقيقى لعلم المنطق عند المناطقة الوضعيين ليس هو البحث فى بناء الحقيقة من ناحية تماسكه الداخلى الذاتى (وهذا هو المعنى الشائع السليم لكلمة المنطق أو لكلمة منطقى عندما نتحدث عن تفكير إنسانى معين ونصفه بأنه منطقى) بل هو البحث فى مجموعة العلاقات التى يتضمنها بناء فكرى معين لا يمثل الحقيقة ، بل يمثل كلاماً مفهوماً ، وهو كذلك من حيث أنه مجرد صيغة لفظية أو جملة رتبت أجزاءها بطريقة مقبولة ، ليس إلا . وتعريفهم للمنطق على هذا النحو مرتبط أيضاً بهذه الحرية غير المشروطة التى افترضوا وجودها عند عالم المنطق ، وقدموها لنا كصادرة على المطلوب . ولا جدال فى أن علم المنطق هو علم البحث فى بناء الحقيقة التماسكة ، أو — والمعنى واحد عند كل الناس — هو علم البحث فى الفكر ، لأن الفكر عند كل الناس بناء من العلاقات التماسكة المنسجمة . لكن المناطقة الذريين الوضعيين عند ما يتحدثون عن الفكر فإنهم لا يقصدون به الحقيقة أو البناء التماسك للحقيقة ، وإنما يقصدون به البناء التماسك للحقيقة الموضوعية أى تلك التى وضعت وضعاً واصطلحت اصطلاحاً ابتداء من تعريفات ومصادرات ، لعالم المنطق الحرية كل الحرية فى وضعها كيفما شاء . وبقي أن نسأل : هل هذا هو الفكر ؟ هل هذه هى الحقيقة ؟ هل هذا هو الفكر وهذه هى الحقيقة للذات اصطلاح الناس وتواضعوا — مادامت مسألة الاصطلاح والمواضعة لها كل الأهمية عند أصحابنا — على تسميتهما فكراً وحقيقة ؟ لا جدال فى أن الإجابة على هذا السؤال ستحتاج إلى استفتاء عام ، لأن الاستفتاء هو الوسيلة العلمية الإحصائية التى ينبغى أن يقام عليه مبدأ المواضعة والاصطلاح . هل قام المناطقة الوضعيون الذريون بهذا الاستفتاء ؟

على أى حال ، وإلى أن تظهر نتيجة هذا الاستفتاء ، لا بد أن يكون

القارىء قد لاحظ أن مسألة البحث عن أسس اليقين في المنطق والرياضيات وهو البحث الاصيل في الحقيقة وبنائها المنسجم - قد تحول عند أصحابنا فأصبح بحثاً عن نشأة الفكر ونشأة الحقيقة من الناحية التاريخية . بل - إن شئت الدقة - إنه لم يتحول إلى بحث على ، بل أصبح مجرد مصادرة على المطلوب ، طالبونا تعسفاً بالتسليم بها .

(١٠)

وهذا البحث الذى انتقلوا أو قفزوا إليه قفزاً ، هو مايعنونه
- أو بتعبير أدق - هو بعض مايعنونه بالصورية في علم المنطق . ماهى
الصورية في علم المنطق ؟

من المسلم به أن المنطق علم صورى أو شكلى . فما معنى هذا ؟ الصورية لاتعنى شيئاً آخر اتساق الفكر مع نفسه لامع الواقع . أى أنها تعنى تلك الحقيقة التى تحمل معها دليل صدقها *Verum index sui* ، كما كان يسميها اسيينوزا . لكن هل اتساق الفكر مع نفسه مما يتناقض مع الواقع ؟ هذا سؤال هام ، ومن الأمثلة التى يضربها أستاذ الفلسفة للطلبة ليوضح لهم الصورية في المنطق قوله : القياس الذى يقول : كل إنسان له جناحان ، سقراط إنسان ، إذن سقراط له جناحان ، قياس صحيح من ناحية الشكل أو الصورة . لكن هذا المثال يثير السخرية والضحك عند سماعه . أتدرى لماذا ؟ لأن الحقيقة - أو على الأقل الحقيقة كما يتصورها كاتب هذه السطور - بالرغم من أنها مستقلة في بنائها عما يجرى في الواقع ، إلا أنها لا تعارضه ، ولأن تعريف علم المنطق بأنه علم البحث في بناء الحقيقة ، لا يتناقض أبداً مع تعريفه بأنه علم الصدق ، ولأن ثمة علاقة قوية بين القضية

المنطقية والمعتقد . وذلك لأن المعتقد ليس هو ما أعتقد أنا فقط ، بل ما يعتقد الآخرون معي ، ولأن اتفاق الآخرين معي حول معتقد ما لا يتم إعتباطاً أو مواضعه ، إنه لا يتم عن طريق «التفاهم» بل عن طريق «الفهم» . وفارق كبير بين الإثنين . لأن التفاهم معناه أن يتفاهم اثنان أو مجموعة من الناس على أن يفهما أو يفهموا ، إصطلاحاً فيما بينهما أو فيما بينهم فقط ، كلمة معينة أو جملة معينة بمعنى خاص . وفي هذا المعنى الخاص تصبح الكلمة رمزاً ، وتصبح الجملة رموزاً ، رموزاً ليس لها مرمرمزات في الواقع . بل رموزاً مفهومة عند هذه المجموعة من الناس . ولهذا فإن التفاهم هو لغة التخاطب السري فقط . أما الفهم فشيء آخر . الفهم هو لغة الرموز التي لها مرمرمزات . وهو لغتي مع الآخرين ، كل الآخرين . إنني أطمع من وراء هذا الكتاب أن يفهمني الناس ، أى أطمع في أن يصدقوا ما جاء به . (وهذه هي قضية الصدق) ، وأطمع أيضاً في أن يعتقدوا ما أعتقد (وهذه هي قضية المعتقد) وأطمع في أن يكون متداولاً ، ليس فقط بين طائفة خاصة من الناس ، بل بين كل المثقفين (وهذه هي قضية الآخرين) . وأنا ، فضلاً عن هذا كله ، لم أكتب هذا الكتاب لتصبح القضايا التي نوقشت فيه ، لغة للتخاطب السري بين مجموعة معينة من الناس ، بل ، ولأنه أصلاً كتاب في علم المنطق ، لتصبح قضايا لغة للتخاطب بين الناس كلهم .

فالقضية التي يبلنا وبين المناطق الذريين الوضعيين — كما ترى أيها القارئ — هي القضية الآتية . هل علم المنطق لغة للتخاطب السري بين مجموعة من الناس ؟ أم أنه علم للتخاطب العام والفهم المشترك بين كل الناس ؟ إن علم المنطق — كما كان يقول أسلافنا العرب — به وجه حاجة للناس ، أى أنه علم مفيد للمجموع . ولا يمكن أن تتحقق هذه الفائدة إلا إذا أصبح لغة للتخاطب والفهم بين جميع الناس . وهذه اللغة لا يمكن أن تقوم إلا على

أساس ما يعتقد به كل الناس . هل هذا ممكن ؟ هل من الممكن أن يتفق كل الناس في المجتمع حول معتقد واحد ؟ من العسير التسليم بهذا ، لأن من الأقوال الشائعة أن كل إنسان حر فيما يعتقد به . والأستاذ مور^(١) يضرب لنا هذا المثال . لنفرض أنك رأيت شجرة على بعد منك واعتقدت أنها شجرة صنوبر مثلاً . فهذا المعتقد سيكون معتقداً صحيحاً ، سواء كانت هذه الشجرة التي رأيته شجرة صنوبر أم لا ، وذلك إذا كنت قد اعتقدت اعتقاداً جازماً لا يداخله أدنى شك في أن ما رأيته شجرة صنوبر وليست شجرة أخرى . لكن - والكلام أيضاً كلام مور أو على لسانه - لم تصف بعد ذلك هذا المعتقد بأنه كان معتقداً زائفاً إذا حدث وتحققت من أن الشجرة التي رأيته واعتقدت خطأ أنها شجرة صنوبر ليست كذلك بالفعل ؟ لا بد أن تسل إذن بوجود شيء آخر ، أو معيار نقيس به المعتقد الفاسد من غير الفاسد ، ولا بد أن يكون هذا الشيء الآخر موجوداً خارج المعتقد . ويقول الأستاذ مور . هذا الشيء الآخر هو ما يسمى بالصدق . والصدق حالة أو واقعة في السكون تجعلني أصف هذا المعتقد أو ذاك بأنه فاسد أو غير فاسد .

ونحن نوافق على هذا التحليل ، الذي قدمه مور . ونضيف إليه شيئاً آخر . وهو أن قضية الصدق ليست مرتبطة فقط بحالة الـكون في الواقع ، بل هي مرتبطة أيضاً باتفاق الآخرين في المجتمع . وذلك لأن الصدق لا يتجزأ ، وهو كوني واجتماعي معاً . هنا ولا بد أن ندخل تعديلاً على ما قاله مور بصدد المعتقد ، فعند ما ظننت أن هذه الشجرة التي أمامك هي شجرة صنوبر ، واعتقدت هذا اعتقاداً جازماً ، كان هذا - في رأي الأستاذ مور - هو « المعتقد » . لكن علينا أن نسأل أنفسنا : متى يصبح

المعتقد معتقداً ؟ أليس من الضروري أن نفرق بين « الظن » و«المعتقد» ؟
عند ما أعتقد أنا وحدي شيئاً ما ، فما قيمة هذا المعتقد ؟ أليس من
الضروري أن أعرف آراء الآخرين حول ما أعتقد . يبدو أنه لامناص
من ذلك .

(١١)

لكن للمناطقة الذريين رأياً آخر وعميقاً في الآن نفسه حول
« المعتقد » . فبرتراند رسل مثلاً في مجموعة المحاضرات التي ألقاها في لندن
في أواخر عام ١٩١٧ وأوائل عام ١٩١٨ تحت اسم « فلسفة الذرية
المنطقية » يناقش في المحاضرة الرابعة فكرة المعتقد . ويبدى حولها
ملاحظات عميقة :

يبدأ رسل أولاً باستبعاد النظرية السلوكية البرجماتية التي يتضام المعتقد
عند أصحابها حتى يصبح سلوكاً . إنك تقول مثلاً : « أنا أعتقد أن هناك
قطاراً إلى الإسكندرية يتحرك الساعة ١٠ و٢٥ دقيقة . فما معنى هذا المعتقد
عند الفلاسفة البرجمانيين (جيمس وديوي مثلاً) ؟ معناه أنك ستغادر
منزلك قبل هذه الساعة المحددة . وتصل إلى المحطة . ثم تنظر في ساعتك
فتجدها ١٠ و٢٤ دقيقة ، فما تلبث أن تهزول ثم تعدو لتدرك القطار الذي
اعتقدت أنه يقوم في الساعة ١٠ و٢٥ دقيقة . ما المعتقد هنا في رأي هؤلاء
الفلاسفة ؟ المعتقد عندهم ليس شيئاً آخر إلا مغادرتك المنزل ، وهو لثك
وعدوك . ولكن تفسير المعتقد على هذا النحو الخاطئ . في رأي رسل
.. يبعدنا تماماً عن الميدان المنطقي ، وهو الميدان الحقيقي للمعتقد ويقذف بنا
في ميادين علم النفس ، وهي شيء آخر غير المنطق .

والخطأ الرئيسي في هذا التأويل للمعتقد أن الفلاسفة البرجماتيين قد ظنوا أو تصوروا أن « المعتقد » شيء يؤثر ، شبيه بالعلة في معناها القديم ، المعتقد في المثال السابق هو علة ما حدث بعد ذلك من سلوك وتحركات بدنية. وهذا السلوك والتحركات البدنية ستمثل بدورها المعلول لتلك العلة .

لكن المعتقد عند رسل ليس شيئاً مؤثراً (علة) بل وليس شيئاً على الإطلاق . إنه علاقة . أنت تقول مثلاً : « أعتقد في الله ، أو « أعتقد في هوميروس ، وموضوع المعتقد في مثل هذه العبارات يوحى في ظاهره فقط بأنه شيء ولكنه ليس كذلك إنما هو علاقة . فأنت قد أردت أن تقول : « أعتقد في وجود الله أو أعتقد أن الله موجود . وأردت أن تقول في المثال الثاني أيضاً : « أعتقد أن هوميروس قد وجد أو كان موجوداً . فالمعتقد إذن لا علاقة وليس شيئاً . ولا بد أن تسلم بهذا لأنك لو افترضت الفرض الآخر القائل بأن المعتقد يمثل شيئاً ، وذلك في عبارة مثل عبارة « أعتقد في هوميروس » ، ثم ثبت لك بطريقة أو بأخرى أن هوميروس لم يوجد في الحقيقة وأنه كان مجرد شخصية خرافية ، لكان معنى عبارتك « أعتقد في هوميروس » هو « أعتقد في لا شيء » . لكن كيف تعتقد في لا شيء ؟ هذا مستحيل . لا بد إذن أن تسلم بأن المعتقد علاقة ، وليس شيئاً . وذلك لأنه في حالة عدم وجود هوميروس . سيصبح للعبارة التي تقول : « أعتقد أن هوميروس قد وجد » ، سيصبح لها معنى لأن المعتقد هنا شيء منفصل عن وجود هوميروس . وسيظل المعتقد موجوداً وقائماً ، سواء وجد هوميروس أم لم يكن موجوداً . أما في الفرض الآخر ، فإن عدم وجود الشيء موضوع المعتقد (هوميروس) سيكون معناه عدم وجود المعتقد نفسه .

ويضيف رسل إلى هذا أن القضايا التي تبدأ بالفعل . « أعتقد » ليست قضايا بسيطة بل مركبة ، لأن كلا منها لا يمثل قضية واحدة بل قضيتين ..

فعندما أقول : أعتقد أن اليوم هو يوم الثلاثاء ، . فهذه القضية ليست إلا قضية واحدة في الظاهر فحسب ولكنها في حقيقتها قضيتان : القضية الأولى (ا) هي : « أعتقد ، أو « أنا أعتقد » ، والقضية الثانية (ب) هي : « اليوم هو يوم الثلاثاء » ويقول رسل إن كلا من هاتين القضيتين يمثل واقعة (ويحسن أن أنبه القارى هنا أن كلمة واقعة لا تعنى هنا واقعة في الخارج بل واقعة في الجملة — هكذا يفهمها رسل) . فأما منا إذن في كل قضية تبدأ بالفعل « اعتقد ، واقعتان . وهذا بخلاف القضية العادية التي لا تبدأ بالفعل « اعتقد ، فإن هذه القضية تمثل واقعة واحدة فقط .

والآن إذا كان حب ا ل ب موجوداً ، لا بمعنى أنه قد وجد فعلاً في الواقع فإن هذا لديهم رسل في قليل أو كثير ، بل بمعنى أنه إذا كان موجوداً وجوداً منطقياً في قضية بحيث استطعت أن أصفه عن طريق اللغة ، فإنه في القضيتين « أعتقد أن ا أحب ب ، سيصبح وجود أو كون العلاقة المنطقية التي قوامها الحب بين ا ، ب ، سيصبح هذا السكون المنطقي يمثل قضية تابعة ، والقضية « أعتقد ، أو « أنا أعتقد ، هي التي ستمثل القضية المتبوعة . ولكن الأمر كله يجرى في دنيا الألفاظ ولا علاقة له مطلقاً بما يجرى في الواقع . أما إذا افترضت العكس ، أى إذا افترضت أن ا لم يحب ب أو أن حب ا ، ب لم يوجد أو أنى أخطاء في الاعتقاد بأن حباً قام بين ا ، ب واستطعت أن أصفه وأعبر عنه تعبيراً منطقياً لكنه مع ذلك كان وصفاً خاطئاً ، فإن الوجود أو السكون المنطقي للحب بين ا ، ب سيكون في هذه الحالة وجوداً ولا وجوداً : وجوداً من حيث أنى استطعت أن أصفه وأعبر عنه لغوياً ، ولا وجوداً من حيث أن الاعتقاد بوجوده كان اعتقاداً خاطئاً . وهكذا نرى أننا نجد أنفسنا في حالة المعتقد الخاطئ وجهاً لوجه أمام « وجود اللاوجود ، أو وجود العدم . ولهذا نجد رسل يقول : « عندما يأخذ الإنسان في معالجة نظرية الخطأ فلا بد أن تتخلجه

الحيرة في إمكانية معالجة الخطأ من غير أن يفترض وجود اللاوجود، (١). ومعنى هذا أننا أمام نظرية الخطأ، نجد أنفسنا مضطرين إلى الاعتراف بوجود اللا وجود. تماماً كما رأينا ذلك في موقفه من الحدود والقضايا التي لا يقابلها واقع. فالبعبارة «أنا أعتقد أن أحب ب» إذا كان المعتقد فيها معتقداً خاطئاً فإن معناها سيكون: أعتقد في وجود اللا وجود.

إن موقف رسل هنا وهناك واحد لا يتغير. إنه — كما قلت لك سابقاً أيها القارئ — يختار أمثله اختياراً متقناً من السوالب: من الخطأ هنا ومن الحدود والقضايا التي لا يقابلها واقع هناك. لكن رسل في شرحه للمعتقد كان أصرح بكثير منه في المناسبة السابقة. واقترب كل الاقتراب من سارتر مع الفارق الوحيد الذي سيظل قائماً بينهما وهو أن العدم عند سارتر قائم في نسبج الوجود الواقعي، وعند رسل، قائم في نسبج الوجود اللفظي أو المنطقي كما يسميه. لكن تبقى الحقيقة واضحة للبيان، وهي أنهما فيلسوفان من فلاسفة العدم. ليس ببعيد إذن أن تقدم رسالة جامعية حول فلسفة «سارتر ورسل» ١١

وهكذا رفض رسل أولاً — كما رأينا — أن يربط المعتقد بوجود الأشياء أو الموجودات لأن المعتقد ليس شيئاً بل علاقة، والذي يقصده بالعلاقة هنا أنها علاقة منطقية فحسب وليست وجودية، علاقة وصفية من الممكن أن يعبر عنها في ألفاظ. وفي حالة المعتقد الصحيح سيصبح المعتقد معناه أنى أعتقد في «الكون» اللفظي الذي تعبر عنه القضية أو الجملة اللغوية فحسب، أما في حالة المعتقد الخاطئ. فسيصبح المعتقد تعبيراً عن إيماى بوجود اللا وجود أو وجود العدم.

(١) رسل: «فلسفة الذرية المنطقية»، الطبعة المشار إليها سابقاً، ص ٣٣٥.

إننى كلما أمعنت فى قراءة الفلاسفة الذريين الوضعيين المناطقية . الذين يعيشون فى دنيا الألفاظ والجمل اللغوية أدركت سر وعمق السبب الذى من أجله احتفظ الفلاسفة والمناطقية العرب فى كتبهم بباب اسمه « التصديق » وسموه « تصديقاً » لأنه مشتق من الصدق وهم لا يشترطون أن يكون التصديق معناه وقوع الحكم أو عدم وقوعه فى الخارج ، لأن هذا يكون والمدلول المطابق « للحكم عندما يفهم على أنه خبر ، كما يقولون . بل يقصدون به فقط التصديق بتلازم النسبة بين طرفى الحكم . وبهذا من خلال هذه التسمية وحدها ، ربطوا بين علم المنطق كببحث فى بناء الحقيقة وعلم المنطق كمنظيرية فى الصدق . حقاً إن هاتين النظريتين قد اختلطت إحداهما بالأخرى تمام الاختلاط من أول الطريق إلى آخره ، لأن المنطق السائد فى عصرهم كان منطق أرسطو وهو منطق وجودى : أى يتناول وجود الأشياء فى الواقع . وهذا الاختلاط هو خطأهم الكبير . وظل هذا الخطأ سائداً طوال العصور الوسطى حتى جاء أسينوزا ففصل فصلاً دقيقاً بين ميدان الحقيقة المنطقية الرياضية وميدان الواقع . لكن هذا الفصل لم يكن يعنى عنده أن يدير ظهره للواقع ويناصبه العداء .

(١٢)

والكيلا يضيع الخيط منا - منى ومنك أيها القارىء - سأذكرك بمناسبة هذا الكلام . كنا نناقش فى أول هذه الفقرة أسس اليقين فى القضايا المنطقية الرياضية ، وارتباطها عند أصحابنا بالصورية كما يفهمونها . فأضفت بنا المناقشة إلى شرح معنى الصورية وارتباطها بالصدق والمعتقد ، وأسفرت المناقشة عن بيان رأينا فى الصدق وأنه لو فهم على حقيقته - أو على الأقل كما نفهمه نحن - لأصبح علم المنطق مفيداً بالنسبة إلى المجتمع لأنه مرتبط بمعرفة رأى الآخرين واتفاقهم معى حول ما أعتقد .

لكن علاقة الصورية كما يفهمها أصحابنا بجزئية عالم المنطق أو عالم الرياضيات في فرض ما يشاء من تعريفات ومصادرات وضعوها وضماً لا تمثل إلا شقاً واحداً فقط لمعنى الصورية عندهم . وبقي علينا أن نعرف الشق الثاني أو المعنى الثاني للصورية عندهم .

والحق أن الصورية عند المناطقة الذريين الوضعيين تعنى ما قلناه : أى تماسك الفكر في بناء الحقيقة الموضوعية ، بالمعنى الذى حددناه لهذا سابقاً . وتعنى شيئاً آخر ، هو الهيئته العامة للعلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة الواحدة ، بصرف النظر عما تشير إليه هذه الكلمات من معنى . فالقضيتان : « المسطرة بين القلم والكتاب » و « الكتاب بين المصباح والتليفون » متحدتان في الصورة بالرغم من اختلافهما لفظاً ومعنى . والقضيتان : « طالب الجامعة إما ناجح أو راسب أو متخلف » و « المادة المصنوعة منها الساعة إما ذهب أو فضة أو بلاتين » متحدتان في الصورة بالرغم من اختلافهما لفظاً ومعنى . والمنطق يبحث في صورة الفكر بهذا المعنى .

ولاشك أن هذا معنى جديد للصورية . لأن الصورية كانت تقال دائماً منذ أرسطو حتى أيامنا هذه (في المنطق والفن والأدب) في مقابل مادة الفكر . يقول ابن سينا من مفتتح « النجاة » : « وكما أنه ليس عن أى مادة اتفقت يصلح أن يتخذ بيت أو كرسى ، ولا بأى صورة اتفقت يمكن أن يتم من مادة البيت بيت ومن مادة الكرسي كرسى بل لكل شيء مادة تخصه وصورة بعينها تخصه - كذلك لكل معلوم يعلم بالروية مادة تخصه وصورة تخصه منهما يصار إلى تحقيقه . وكما أن الفساد في اتخاذ البيت قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة ، وقد يقع من جهة الصورة وإن كانت المادة سالحة ، وقد يقع من جهتيهما جميعاً - كذلك الفساد في الروية قد يقع من جهة المادة وإن كانت الصورة صحيحة ، وقد يقع من جهة الصورة

وإن كانت المادة صالحة ، وقد يقع من جهتهما جميعا « . فنحن هنا أمام بناء أو مبنى أو منزل نشرع في تشييده فلا بد أن يكون لدينا مواد للبناء ، ولا بد أن يكون لدينا كذلك تصميم نظري لهذا البناء ، يضعه مهندس معماري بفكره على الورق . والمادة في الفكر هي مواد البناء في البناء ، أو هي موضوع الفكر في عالم المادة والواقع . أما الصورة فهي هذا التصميم النظري الذي يضعه المهندس . والمنطق الأرسطي يعنى بصورة الفكر ومادته معا وفي وقت واحد لأنه لم يستطع التمييز بينهما . والمناطق الوضعيون - كما رأينا سابقا - صوريون لأنهم يعنون بانسجام الفكر في بناء الحقيقة الموضوعية ، وهو أمر وثيق الارتباط عندهم بجزئية عالم المنطق وعالم الرياضيات في وضع ما يشاء من تعريفات ومصادرات وهم صوريون أيضا - كما نرى الآن في هذا المعنى الجديد الذى أضافوه للسورية - لأنهم يوجهون انتباههم إلى الهيئة العامة التى تكون عليها ألفاظ القضية ضارين الصفح عن هذه الألفاظ وعن معناها فى الوقت نفسه . ولكن القضية سميت قضية - كما يقول المناطق العرب - لأنه مقضى فيها أو لأنها قاضية بحكم ما . والحكم لا يشترط فيه عندهم أن يكون معناه القضاء ، أى وقوع الأمر فى الخارج ، بل يشترط فيه وقوع النسبة بين الطرفين . أما القضية عند المناطق الوضعيين فلها كانت قد جردت ألفاظها من معانيها ، فليس فيها قضاء بالحكم وليس فيها نسبة بين طرفي الحكم . وإنما هي رموز تولد رموزاً أخرى . والمنطق كما نفهمه نحن صورى . لكن لا بهذا المعنى ولا ذلك . إنه صورى لأنه يعنى بانسجام الفكر فى بناء الحقيقة . ولكن لما كانت الحقيقة كما نفهمها لاتعنى الحقيقة الموضوعية وضعاً ، بل الحقيقة وحسب ، فإن مانصل إليه من نتائج فى داخل بناء الحقيقة المتطابقة مع نفسها لايجب أبداً متعارضا مع الواقع مادامت الحقيقة هي الحقيقة المفهومة ، لا مجرد الحقيقة التى «نتفاهم» عليها اتفاقاً .

ولكن علينا أن نسأل : لم اهتم المناطقة الذريون الوضعيون بالصورية
فى هذا المعنى الثانى ؟ الإجابة على هذا السؤال متصلة بفهم نظريتهم فى
تصوير الفكر أو رسمه فى لوحة لفظية . فعلياً أن نشير إلى هذه النظرية .

ولكى أقربها إلى ذهن القارىء ، أطلبه أولاً بأن يقطع الصلة بين
الاسماء وما تشير إليه من مسميات ، ويعيش — ولو إلى لحظات — مع
المناطقة الذريين ، فى عالم من الرموز اللغوية الصرفة . كيف يتم ذلك ؟
عندما نصف سقراط بأنه قبيح المنظر ، فأقول مثلاً فى قضية : « كان
سقراط قبيح المنظر » ، فإننى أشير بهذا إلى سقراط الإنسان ، لكن عندما
أضع اسم سقراط بين شولتين هكذا « سقراط » ثم أضع هذا الاسم بهذه
الصورة فى قضية مثل : « سقراط ، يتكون من خمسة حروف » ، فإن الذهن
سينتجه فوراً إلى الاسم سقراط أو إلى سقراط كلفظة فقط . وإذا استطعت
— أيها القارىء — أن تقوم بهذا التجريد اللفظى ، فإنك ستصل إلى العالم
الذى يريد المناطقة الذريون أن ينقلونا إليه ، وسنفهم بالتالى نظرية الصورة
أو اللوحة اللفظية عندهم .

فاللفظة اللغوية إذا قطعت الصلة نهائياً بينها وبين ما تشير إليه فى عالم
الواقع ، تعيش فى الجملة اللغوية مع الألفاظ الأخرى فى لوحة لفظية مجردة
أو فى واقع جديد ، تتغير صورتها أمامك إذا قدمت لفظة على أخرى ،
أو أخذت اللفظة التى فى أول الجملة ووضعتها فى آخرها ، ثم نقلت اللفظة
التي كانت فى آخر الجملة فوضعتها فى أولها . ما الذى تصوره هذه اللوحة ؟
إنها — فى أية صورة من صورها — (حتى فى صورتها المستقيمة التى يفهم
معناها من خلالها) لا تصور الواقع . وستخطئ فهم الذرية الوضعية المنطقية
إن أنت حاولت أن تعقد فى ذهنك — حتى فى عالم التصور المحض — أية
مقابلة بين هذه اللوحة اللفظية وأى معنى لها فى عالم الواقع . إنها مجموعة

من الألوان ليس إلا ، تبعث فيك إحساساً معيناً إذا كانت بقع اللون الأحمر فيها مثلاً مجاورة دائماً لبقع اللون الأسود ، وكانت بقع اللون الأصفر تجاور بقع اللون الأخضر أو الأزرق ثم تبعث فيك إحساساً آخر إذا تغير الوضع فأصبح الأحمر مجاوراً للأزرق ، والأسود مجاوراً للأصفر وهكذا . إنها مجموعة من الأصوات الموسيقية ليس إلا . تبعث فيك إحساساً معيناً إذا كانت د د رى مى فا صول لا سى ، ثم أصبحت د د و لا صول سى فا مى رى ، أو أصبحت على نحو آخر . لكنك قد تقول : إن هذه اللوحة الزيتية تمثل موضوعاً معيناً أو تصور شيئاً ما أو تشير إلى دلالة معينة . وقد تقول إن شوبان ألف « البولونيات » بهدف معين ، أو أن بيتهوفن مثلاً قد ألف السيمفونية الثالثة (الهيرويكا) بهدف معين أو أن الحركة الأولى في السيمفونية التاسعة له تقدم لك صورة ذهنية مختلفة عن الصورة التي تقدمها لك حركتها الرابعة . . . الخ . إذا سألت مثل هذه السؤالات فبمجرد أن تخطر لك في ذهنك ، فستجد نفسك خارج النطاق الذي رسمه لك المنطقة الوضعيون وفرضوا علينا فرضاً أن لا نتعدها .

بهذا المعنى يتحدث المنطقة الوضعيون عن الواقع ، ويقصدون به فقط الواقع اللفظي للجملة ، ويتحدثون عن العلاقات بين الكلمات ولا يعنون بهذه العلاقات إطلاقاً العلاقات القائمة بين معاني هذه الكلمات والتي يترتب على تغيير ترتيبها تغيير في معنى العبارة ، بل يعنون بها فقط العلاقات القائمة بين الكلمات مجردة عن معانيها والتي إذا تغير ترتيب الكلمات فيها عن طريق التقديم والتأخير ، تغيرت اللوحة اللفظية للجملة . فالجملة عند وتجذشتين مثلاً لا تشير إلى معنى ، إنها مجموعة من الألفاظ أو الأسماء فقط (على نحو ما قلنا سابقاً إن « سقراط » مكتوباً بين شولتين على هذا النحو اسم) ، مرتبة على نحو ما . والجملة لا تكون جملة بالألفاظ التي

تشتمل عليها فقط ، بل هذه الألفاظ مرتبة على هذا النحو أو ذاك الآخر .
 إن أصحاب الفن التجريدى يقولون لنا إنه ليس من الضروري أن تحمل
 مجموعة الرسوم والألوان التى يقدمها الفنان فى لوحته أى معنى أو دلالة ،
 ولكن الدلالة الوحيدة التى يعترفون بها هى طريقة تجمع الرسوم
 والألوان على اللوحة ، وتغيرها من حالة إلى أخرى . والمناطق الوضعية
 هم اللغويون التجريديون . إنه لا يكفي أن تقول عنهم إنهم إسميون لأن
 الإسميين فى الفلسفة هم الذين يقولون إن ألفاظ اللغة تشير فى الواقع إلى
 موضوعات جزئية محددة . والفارق الوحيد بينهم وبين أعدائهم التصوريين
 قائم فى أن التصوريين يقولون إن ألفاظ اللغة تشير إلى معانى كلية إلى جانب
 إشارتها إلى الموضوعات الجزئية . لكن الإسميين والتصوريين مهتمون بالمعنى
 والدلالة وبهذا يفترون عن المناطق الوضعية . ولا يكفي أيضاً أن نقول إن
 أصحابنا لغويون أو نحاة . لأن علماء اللغة يقولون لنا إن وظيفة اللغة وظيفه
 اجتماعية ، ويقولون لنا إن أهم دلالات اللغة هى الدلالة المعجمية
 أو الاجتماعية وهى الدلالة التى تشير مباشرة إلى الصورة الذهنية التى
 ترسم فى عقل المخاطب فى الكلمة المنطوقة . حقاً إنهم إلى جانب بحثهم
 فى هذه الدلالة الاجتماعية التى تنقل اللفظ من مجرد لفظ حتى يصبح كلمة ،
 يبحثون كذلك فى المعنى الوظيفى للفظ أى فى أنواع الدلالات الأخرى التى
 تساعد فى إيضاح المعنى الوظيفى للفظ : مثل الدلالة الصوتية والدلالة
 الصرفية والدلالة النحوية . ولكن هذه المباحث اللغوية مباحث فى
 الدلالات . أما عند المناطق الوضعية فإننا نبحث عن الألفاظ بدون
 دلالات . إنهم يشاركون النحاة فى مبحث واحد فقط هو «مبحث السمية»
 أو كما يسميه عبد القاهر الجرجاني ببساطة فى كتابه دلالة الإعجاز «مبحث
 التركيب» ، ونقول إنهم يشاركون فقط لأنهم أصحاب نظرة تجريدية فى علم
 التراكيب « اللغوية . إنهم هم الذين أدخلوا الفن التجريدى فى علوم اللغة ،

إن البحث في القضايا عند المناطقة الوضعيين بحث في عملات ورقية ليس لها غطاء ذهبي . ولا أقصد بالغطاء الذهبي الواقع ، لأنه وإن كان في نظرنا هو الغطاء الذهبي الحقيقي للحقيقة المنطقية ، إلا أنه بعيد جداً عما يريده أصحابنا للمباحث المنطقية . بل أقصد بالغطاء الذهبي للقضية هو معناها الصوري ، مدلولها الذي من أجله سميت قضية ، أى مقضى فيها أو لأنها قاضية بحكم ما ، قاضية بوقوع نسبة بين طرفي الحكم . هذا الغطاء الذهبي لا وجود له عند المناطقة الوضعيين . لأن القضية عندهم رموز لامرموزات لها . رموز تولد رموز أخرى وحسب . رموز معلقة في الهواء ، رموز في عالم الممكن المنطقي .

وقد قال أرسطو إن الإنسان حيوان عاقل . ولما أراد العرب ترجمة هذه العبارة قالوا الإنسان حيوان ناطق . أيدرى المناطقة الوضعيون السبب في هذا ؟ السبب في هذا أن المنطق ليس هو الأصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتلتقطها الأذان ، بل هو قوة لدى الإنسان يكون بها الكلام ذا معنى فحقيقة النطق أن يكون اللفظ كالنطاق للمعنى في ضمه وجمعه وحصره كما يذكر صاحب القاموس المحيط . واللفظ لا يكون كالنطاق للمعنى إلا بوسيلتين : أولاً أن تضبط آخر اللفظ . والضبط هو ما يناهض التحليل المنطقي للفظ كما يريده المناطقة الوضعيون . لأن ضبط اللفظ يعنى أن يقف اللفظ عند معنى معين ، وأن ليس له معنى غير المعنى الذي عناء قائله أو سامعه بمجرد ضبطه . ومعنى هذا أن لا نحلل تحليلاً منطقياً . أما الوسيلة الثانية التي يكون بها اللفظ كالنطاق للمعنى فهي أن تبحث عن مادة الكلمة ، وهى عبارة عن حروف اللفظ الدالة على المعنى . وقواميس اللغة العربية كلها قواميس لمادة الكلمة . فالكلمة إذن لها مادة . ومادتها هى هى معناها ولا فارق .

2

(١٣)

لعلك توافقنى - أيها القارىء الكريم - على أن بحثنا لابد أن يلتزم بضرب من التخصيص . فبدلاً من أن نستمر في الحديث عن المناطقة الذريين الوضعيين بعمامة يحسن منذ الآن أن نخصص الكلام تخصيصاً ، فنقول إن وتجششتين مثلاً قال كذا ، وإن برتراندرسل قال كذا ، وإن كارناب ذهب إلى كذا . . . وهكذا . لكن أرجو أن يكون حديثنا في الفقرات السبع الماضية قد حقق هدفه من حيث رسم لوحة عامة للفلسفة الذرية الوضعية المنطقية . كما أرجو أيضاً أن تكون قد أحسست أنه تضمن كثيراً من التخصيص ، بالرغم من أن اهتمامنا كله كان موجهاً فيه إلى ترسم الخطوط العريضة لهذه الفلسفة وإلى محاولة الكشف عن الأسس الرئيسية التي تقوم عليها ، فقد بدأ البحث ، بعد بعض القدمات ، بتحديد النشأة التاريخية لعلم المنطق باعتباره بحثاً في بناء الحقيقة (لاجتاً عنها) المتسقة مع نفسها المستقلة عن مراعاة المطابقة مع الواقع ، وذلك عند اسدينوزا . ورأينا أن اسدينوزا بالرغم من ذلك لم يدر ظهره للواقع ، ثم أخذنا بعدهذا في الكشف عن أسس هذه الفلسفة الذرية الوضعية المنطقية بفصرناها في ثلاث . أولها مبدأ التحقيق ، وعرفنا أنهم لا يقصدون به التحقيق بل إمكانية التحقيق فقط ، وعرفنا كذلك أنهم لا يقصدون به التحقيق في الواقع . وثانيها مبدأ الوجود المنطقي في فهمهم الخاص له . وثالثهما مبدأ الصورية كما يفهمونه . ثم عرضنا أخيراً لنظريتهم في الجملة باعتبارها لوحة لفظية ، لا صلة بينها وبين الواقع .

ولعلك تذكر - أيها القارىء الكريم - أنني قد وجمت عنايتك في أول البحث إلى أن هذا الكتاب ليس كتاباً في علم المنطق بقدر ما هو كتاب في فلسفة هذا العلم . وذلك لأن النظرية المنطقية في زعمى لا تنفصل أبداً

عن المذهب الفلسفي أيا كان لونه . ولعلك تذكر أيضا أن من بين من شجعوني في الكتابة حول فلسفة علم المنطق هو لود فيج وتجنشتين . وسنشرع الآن من خلال « إشارات وتنبيهات » سريعة في الحديث عن فلسفة وتجنشتين أو عن منطقهم - والمعنى واحد لا يتغير .

يتساءل وتجنشتين : ما هو العالم ؟

سؤال فلسفي أصيل لا يضعه لنفسه إلا فيلسوف أصيل . وتجنشتين - بالرغم من أنه يروي عنه أنه كان يفاخر بأنه لم يقرأ كتب الفلاسفة - فيلسوف أصيل ، ومن أجل هذا وضع لنفسه هذا السؤال . هو فيلسوف أصيل ، وقد يكون أصيلا مطبوعا من غير قراءة كتب الفلاسفة - كما يقول هو ، واخشى أن أقول كما يدعي . على أي حال ، فإن الذي يهمنا هنا أن نقرر أنه فيلسوف ، سواء كانت فلسفته « لدنية » (من لدن الله أو من لدنه هو) ، أو كانت فلسفته نتيجة قراءة ودراسة . وبهذه المناسبة ، فأنا أدعوك هنا أيها القارئ إلى عدم تصديق الفلاسفة الذريين الوضعيين . المناطق في قولهم بأنهم ليسوا فلاسفة . فهم في رأي فلاسفة أصلاء ، سواء عدوا هذا الحكم من مدحا فيهم أو قد حالهم . والربط بين فلسفتهم (أو قل ميثاقهم يقام بالرغم من عدائهم لها) ومنطقهم أمر واجب ، ومن لم يعرف الربط لم يقدر على الحل ، كما يقول ابن رشد^(١) .

ما هو العالم ؟ سؤال وضعه الفلاسفة لأنفسهم . ومن بينهم أبو الوليد ابن رشد حين فرق في « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال »

(١) ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ضمن كتابه فلسفة ابن رشد المختوى على فصل المقال ومناهج الأدلة ، المكتبة التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ٢٠ - ٢١ .

عند حديثه عن الحدوث والقدم بين خلق الله للعالم وخلق الأشياء أو للوجودات التي فيه ، ففرق بهذا بين العالم والأشياء ، وقال إنها ليست هو وأنه ليس هي .

ما هو العالم ؟ في رأى المناطقة الذريين الوضعيين ، العالم ليس مجموعة الأشياء التي تكونه ، بل هو مجموعة الوقائع التي تقع فيه . ما الفرق بين الواقعة والشئ ؟ الشئ قائم بذاته : قلم ، مسطرة ، مائدة . . الخ . أما الواقعة فبناء يتألف من ارتباط تلك الأشياء فيما بينهما بعلاقة ما : « القلم فوق المائدة » ، « المسطرة بين الكتاب والكراسة » والوقائع أيضا أغنى من الأشياء وأكثر ثراء لأنها تحمل الخصائص التي تكتسب بها الأشياء المادية تحديدا أكثر من كونها مجرد أشياء . فقولك : « هذا الشئ الآخر » أغنى من قولك « هذا الشئ » . والوقائع أغنى أيضا من الأشياء لأنها تمثل العالم بأبعاده الأربعة (باعتبار أن الزمان يمثل بعده الرابع) وباعتبار أنها تمثل أفعالا تجرى في الزمان أو أحداثا حية تنبض بحرارة ودفع لا تعرفهما الأشياء . فقولك « عطيل أحب ديدمونه » واقعة بهذا المعنى . والوقائع بهذا المعنى الأخير هي التي تكون العالم الموجود فعلا ، أو الذي وجد فعلا في مقابل العالم الممكن ، وهو العالم الذي يكفي لكي يصبح موجودا أماى بطريقة أو أخرى ، أو يكفي لكي أتصوره موجودا ، أن أتصور فقط مجموعة الأشياء التي تكونه دون أن يكون في وسعي أن أكسبها هذا المذاق الذي يميز وقائع العالم الموجود فعلا ، والذي تكتسبها هي بحدوثها . فالعالم إذن حوادث ، كما يقول الأشاعرة (الباقلاني والجويني والغزالي) ، بصرف النظر عن أنهم كانوا يقصدون بهذا التعبير أنه مجموعة من المحدثات أو المخلوقات لله تعالى . أعنى أننا نستطيع أن نستمر في استعمال هذا التعبير من غير أن نفهم منه أساسا ما كان يفهمه الإسلاميون

منه . وإن كان استعمال هذا التعبير فيما يخدمنا هنا لا يتعارض إطلاقاً مع استعمال الإسلاميين له .

وليس هناك من يعارض في هذه النظرة العميقة إلى العالم . وفلاسفة الواقعية الجديدة ، وصمويل ألكسندر ، والفرد نورث ويتهيد قد ذهبوا جميعاً إلى هذا القول . لكن من المهم أن نعرف ما أضافه المناطقه الذريون إلى هذه الحقيقة . فالعالم عند المناطقه الذريين ليس فقط مجموعة من الوقائع ، بل هو مجموعة من الوقائع معبراً عنها في قضايا أو صيغ منطقية . فاهتمامهم إذن بالوقائع يختلف عن اهتمام أى شخص بها . فالوقائع وحدها عندهم هى التى يمكن أن يعبر عنها في صيغ منطقية . فقولى : « هذا الشيء أحمر » وقولى : « القلم فوق المائدة » وقولى : « عطيل أحب ديدمونه » قضايا أو صيغ منطقية . والوجود الذى تقدمه لى هذه الصيغ المنطقية أكثر تجريداً من وجود الوقائع فى مجراها الواقعى ، وأكثر تجريداً - من باب أولى - من وجود الأشياء ، كما يقول رسل^(١) . فليس من شك فى أن « كون هذا الشيء أحمر » (وأقصد بالكون هنا الكون المنطقي فقط) يختلف عن وجود هذا الشيء وعن وجود الاحمرار ، ويمثل تجريداً لهذين الوجودين . وقل هذا فى المثالين الآخرين .

فالقضايا المنطقية إذن لها كينونه مجردة تختلف عن وجود الأشياء الأشياء وعن مجرى الوقائع . القضية « سقراط فان » لها كينونة خاصة ، ولا تعتمد على وجود سقراط فى الخارج أو على عدم وجوده . إن وجودها أو كينونها شيء آخر ، كما يقول رسل أيضاً . ولا أدل على أن القضية تختلف عن وجود الواقعة أن الواقعة الواحدة نستطيع أن نعبر عنها بقضيتين إحداهما صادقة والأخرى كاذبة . ففوت سقراط واقعة

(١) رسل : علمنا بالعالم الخارجى ، ص ٥٢ .

وقعت في العالم الخارجى . وهذه الواقعة الواحدة أستطيع أن أعبر عنها في قضيتين : أقول فى الأولى : « مات سقراط » ، وفى الثانية « سقراط لم يمت أو لم يمت سقراط » . وكذب هذه القضية الثانية لا يفقدها معناها أو مغزاها المنطقى . إننى أفهم معنى القضية الكاذبة . ولهذا ، فإن وجود القضايا يختلف عن وجود الوقائع . إن القضية لا تعبر عن الواقعة ، إنها لا تمثلها ؛ إنها بناء قائم بذاته .

ولكن لما كنا لا نستطيع أن نعبر عن الوقائع التى تقع فى العالم إلا بواسطة هذه القضايا أو الصيغ المنطقية ذات الكينونة المجردة ، فلا بد أن نتوقع أن العالم الذى سينفلنا إليه المناطقة الوضعيون عالم مجرد يدير ظهره للواقع . وذلك لأن القضايا المنطقية فى فلسفة كلفسفة وتجنشتين ليست القضايا التى ألفناها فى علم المنطق ، وإنما علينا أن نسميها جملا ، تماماً بالمعنى الذى يفهمه النحاة من الجملة . فالجملة مبنى ومغزى ، أى أنها بناء لفظى مركب على نحو معين وله مغزى Sinn معين . أما القضية فهى فى المقام الأول جملة ذات دلالة أو معنى Bedeutung . فالجملة العربية التى تقول السماء تمطر ، والجملة الإنجليزية التى تقول it is raining ، والجملة الفرنسية التى تقول il pleut والجملة الألمانية التى تقول es regnet . كل هذه جمل . ولكن كل هذه الجمل تعبر عن قضية واحدة هى كون السماء تمطر . أعنى أنه ليس هناك قضايا (من الناحية المنطقية) توصف بأنها فرنسية أو عربية أو إنجليزية أو ألمانية . ولكن هناك جملا توصف بهذا الوصف . فالجملة إذن تتصل باللغة . أما القضية فمفهوم أو معنى عام يفهمه كل الناس ، ومن بينهم من يعرف اللغة التى صيغت فيها .

هذا هو الأصل فى معنى كل من الجملة والقضية . وهذا المعنى هو الذى انعكس على ما يفهمه الناس عادة من هاتين الكلمتين . فعندما أقول : « القضية

هي قضية كذا (التطبيق الاشتراكي ومشاكله مثلاً) ، فإن قبل أن أصل إلى ذكر موضوع القضية (التطبيق الاشتراكي ومشاكله) ، قبل أن أتلفظ به ، فإن المستمع لي بمجرد تفوهي بكلمة « القضية » في أول الكلام يتوقع أنني سأحدد موضوعاً له معنى ، قابل للمناقشة من الجميع ، وأن الجميع سيدلون بأرائهم أو أحكامهم حوله .

لكن وتجنشتين لا يفهم هذا الفهم من القضية . وقد استغل الكلمة الألمانية Satz التي تعني جملة Phrase (أو Sentence بالإنجليزية) وتعني في الوقت نفسه قضية Proposition . استغل هذا الوضع فتلاعب بالكلمة كيفما شاء . فهو حين يتحدث مثلاً عن القضية الأولية Elementarsatz وهي التي تقابل أى تعني ما يعنيه رسل بالقضية الذرية atomic proposition (وسنعرف ما ندل عليه هذه المصطلحات) تعبر كلمة satz عنده عماله معنى أو موضوع أو دلالة . . وهو حيناً آخر يستعمل هذه الكلمة ليبدل بها على ماله مغزى أو على ما هو مكون من مجموعة من الكلمات التي لها تركيب معين ولا تشير إلى موضوع أو معنى في الخارج .

على أى حال ، فإن ما يهمنا هنا أن نلاحظ أن « الجملة » لا توصف بالصدق أو الكذب . فلا أستطيع مثلاً أن أطلب من أحد الإجابة على هذا السؤال : « هل الجملة الإنجليزية « it is raining » صادقة أو كاذبة ؟ » أما ما يوصف بالصدق والكذب فهو القضايا وحدها دون الجمل . لماذا ؟ لأن القضية لها معنى كما قلنا ، ولأن معناها متصل بالمكان والزمان الخارجيين . ولهذا فإنها تكون إما صادقة أو كاذبة . أما الجملة اللغوية بهذا السكون اللفظي الذي توفره للمستمع أو القارئ فإنها فوق المكان والزمان ، ولهذا فإنها لا توصف بالصدق أو الكذب .

والقضايا المنطقية عند وتجنشتين ورسل هي هذه الجمل اللغوية التي

لاتوصف بالصدق أو الكذب والتي لها مغزى Sinn ذاتى أو تركيب باطنى، ولكن ليس لها معنى Bedeutung أو دلالة خارجية أو موضوعا تشير إليه. إنها تحمل مغزاها معها، وعلينا أن لانبحث لها عن معنى : أما المعانى فقد قصرها وتجنشتين على الأسماء أو الحدود . وسنعرف فيما بعد ما الذى سينتهى إليه حال المعنى حتى فى هذه الأسماء أو الحدود ، لأنه سينتهى إلى لا شئ .

فى المقدمة التى كتبها برتراند رسل للطبعة الإنجليزية - الألمانية الأولى لكتاب وتجنشتين : الرسالة المنطقية - الفلسفية تقرأ فى الصفحة الأولى من هذه المقدمة هذا الفهم الواضح والتحديد الرائع . يقول رسل :

« لى نفهم كتاب السيد وتجنشتين ، علينا أن نقف على المشكلة التى تعنيه . فى القسم الذى يتعلق بالرمز من نظريته ، تجده معنياً يبحث الشروط الواجب توافرها فى اللغة المنطقية الكاملة . وهناك مشكلات متعددة تتصل باللغة أولاً ، هناك المشكلة التى تتعلق بما يدور فى عقولنا عند ما نستعمل اللغة بقصد أن نعنى بها شيئاً ما ، وهذه المشكلة يختص بها علم النفس . ثانياً ، هناك المشكلة التى تتناول العلاقة التى تقوم بين الأفكار أو الكلمات أو الجمل وما تشير إليه أو ما تدل عليه من معنى ، وهذه المشكلة يختص بها علم نظرية المعرفة . ثالثاً ، هناك المشكلة التى تتناول استعمال الجمل التى تحمل دلالة الصدق أكثر من دلالتها على الكذب ، وهذه تختص بها العلوم الخاصة التى تتخذ من موضوعات هذه الجمل مبادئ لها . رابعاً . هناك المشكلة الآتية : ماهى العلاقة التى يجب أن تكون قائمة بين واقعة معينة (جملة مثلاً) وأخرى ، بحيث تكون الواقعة الأولى بها من الإمكانية ما يسمح لها أن تكون رمزاً للأخرى . هذا السؤال الذى وضعناه أخيراً هو الذى يعالج مشكلة منطقية ، وهو السؤال الذى عنى به السيد وتجنشتين » .

(١٤)

أحسب أن معالم الطريق بعد هذه الإيضاحات قد اتضحت أمامك وأماى أيضاً أيها القارئ الكريم . وأحب أنك قد فهمت الآن السر الذى دفع وتجنشتين إلى أن يقول العالم إن العالم ليس مكوناً من أشياء بل من وقائع : « العالم هو مجموعة الوقائع لا مجموعة الأشياء »^(١) . فالعالم مجموعة من الوقائع ، لأن الوقائع هي التي من الممكن أن نعبر عنها في جمل لغوية من هذا الطراز الذى يعنيه ، ثم يوهنا فيتحدث عنها باعتبارها قضايا . وهذه الوقائع (أو الجمل . وقد فتحنا القوس هنا لأن الواقعة هي هي الجملة عند وتجنشتين ورسلا كما يتضح تماماً من النص السابق الذى فتح فيه القوس بعد كلمة واقعة وكتب جملة مثلاً) لاصلة لها مطلقاً بالوقائع النابضة بالحياة التي بدأنا هذه الفقرة بالحديث عنها والتي وافقنا أن يكون العالم مكوناً منها الوقائع التي يتحدث عنها وتجنشتين لاصلة لها بهذه التشكيلات الواقعية التي تتم في الطبيعة وفي المجتمع أيضاً بطريقة متقنة وتتألف منها مركبات ذوات علاقات معقدة تلزم الذات العارفة والإنسان الفرد باحترامها . كلانحن هنا في عالم مجرد ، ممن في تجريده . وذلك لأن وتجنشتين لا يصل إلى وقائعه عن طريق الواقع . وإنما طريقه إليها هو اللغة . الواقعة عنده هي الجملة التي بها من الإمكانية — وأقول الإمكانية فقط — ما يسمح لها أن تولد واقعة أخرى أبسط منها ، أو ما يسمح لها أن تنحل — عن طريق التحليل المنطقي ، أو هكذا يسميه — إلى واقعة أخرى (جملة أخرى) أكثر بساطة منها . وهو يحذرنا في الرسالة من أن نأخذ الوقائع باعتبار أنها تشير إلى مركب من الأشياء Complex of objects

(١) 1٠1; Tractuso (شاعير منذ الآن إلى الرسالة في ترجمتها الحديثة) (١٩٦١) ،

أمن أجل هذه الوقائع إذن نبذت الأشياء المادية ؟ أجل ! ولعل أول ما قد يتبادر إلى ذهنك أيها القارئ ، كخطوة أولى ، في الرد على موقف هكذا ، بعد أن عرفت خباياه ، أن تسارع فتقول معنى : كلا ، العالم ليس مجموعة من الوقائع ، بل مجموعة من الأشياء والوقائع ، إنه مادة ووقائع ، إنه جواهر مادية ووقائع . إن المناطق الذريين بفهمهم الخاص هذا للوقائع وبرفضهم أن يكون ثمة أشياء مادية أرادوا أن يخلخلوا (بالمعنى الفزيائي . للكلمة) العالم ويبخروه في هذه الصنيع اللفظية .

(١٥)

تنقسم الوقائع عند وتجنشتين إلى وقائع مركبة مثل : « قطة فوق سقف صفيحي ساخن » (قطة فوق حديد ساخن هو المثل الإنجليزي وهو الأصل في إسم رواية ومسرحية تنسى وليامز) ، وإلى وقائع بسيطة ، يسميها وتجنشتين بالوقائع الذرية Atomic facts ، وهي تمثل نهايات التحليل ومثالها في المثال السابق «سقف صفيحي» . والواقعة الذرية هي التي لا يمكن أن تنحل إلا إلى الأشياء التي تدخل في تركيبها . فالصفيح داخل في تركيب السقف لا أستطيع أن أفصل بينهما ، لأن الصفيح والسقف وحدة لا تتجزأ . تماماً كما أن الذرة في الطبيعة مكونة من الكهرونات وبروتونات ، لكني لا أستطيع أن أفصل بينهما . إلا أن الأمر ما زال بحاجة إلى شرح .

ولكي نفهم ما يعنيه تماماً وتجنشتين من الواقعة الذرية ، لابد من كلمة حول نظرية برتراند رسل التي أسماها بنظرية الأوصاف Theory of Descriptions . وسنوجه نظراً فيها فقط إلى ما يسميه رسل بالأوصاف المحددة definite ويقصد بها الأوصاف التي نقولها في عبارة أو قول ما لتدل بها على شخص محدد أو على موضوع محدد ، ولا تنطبق فيها الأوصاف إلا على هذا الشخص أو على هذا الموضوع المحدد . وذلك مثل هذه الأوصاف

« ملك فرنسا الحالى » ، « مؤلف السلطان الخائر ^(١) » ، « عاصمة الجمهورية العربية المتحدة . . . وما إلى ذلك . والدعوى التى أراد رسل أن يثبتها أن أمثال هذه العبارات الوصفية ، على عكس ما يظن الناس جميعاً لا تشير إلى موضوع واحد محدد . لا بمعنى أنها تشير إلى أكثر من موضوع واحد بل بمعنى أنها لا تشير إلى أى موضوع . كيف كان ذلك .

أسماء الأعلام مثل : توفيق الحكيم ، سقراط . . . الخ تدل عند كل الناس على شخص محدد يحمل هذا الإسم . ولكنها عند رسل لا تدل على ذلك بل يقول عنها إنها « مختصرات لأوصاف ^(٢) » ، لأن توفيق الحكيم مثلاً ليس له وجود واحد بل وجودات متعددة : وجوده كوكيل نيابة ، وجوده فى فرنسا ، وجوده كمكاتب ، وجوده فى منزله ، وجوده وهو يمشى فى الشارع ممسكاً بعصاه ووضعاً « البيرييه » على رأسه ، وجوده مريضاً وجوده وهو معافى . . . الخ . ووجوده فى كل حالة من هذه الحالات ليس وجوداً ، بل هو حالة من الممكن وصفها . ولهذا فإن اسم توفيق الحكيم ، وبالنظر إلى كل هذه الحالات التى تتعاقب عليه ، لا يمثل عند رسل « اسماً منطقياً بمعنى الكلمة » . وأسماء الأعلام كلها ليست أسماء منطقية بمعنى الكلمة . ولنترك الآن أسماء الأعلام جانباً لنعود إلى العبارات الوصفية المحددة مثل عبارة « مؤلف السلطان الخائر » . فهذه العبارة تشير عندنا إلى شخص واقعى معين هو توفيق الحكيم . ولكنها لا تفعل ذلك عند رسل .

ما دليله على هذا ؟ دليله على هذا العبارة التى سبقتها وهى عبارة « ملك

(١) المثال الذى يضربه رسل هو مؤلف ويفرلى (وهوسكوت) — انظر فلسفة القرية المنطقية — المقالة السابقة .

فرنسا الحالى ، أو العبارة الأخرى : « المربع الدائرى » ، فليس هناك في الواقع موضوعات تقابل هذه الأوصاف . فهل نقول تبعاً لذلك إن هذه العبارات خالية تماماً من المغزى أو الفحوى ؟ لا نستطيع أن نقول ذلك . وإلا لكانت القضية التي نقول فيها مثلاً « ملك فرنسا الحالى لا وجود له » قضية عارية عن المعنى ، مع أن لها معنى ، وفوق ذلك ، فهي قضية صادقة . لا مخرج لنا من هذا المأزق إلا إذا قلنا إن العبارات الوصفية المحددة كلها ، سواء تلك التي يخیل إلينا أن ثمة موضوعات محددة تقابلها في الخارج ، أو تلك التي يبدو لنا بوضوح أنه لا يوجد ما يقابلها في الخارج ، لا تشير أية عبارة منها إلى موضوع محدد أو شخص محدد يحمل اسم علم .

لكن قد يعترض معترض على هذا التعميم الذي لا مبرر له ، فيقول مثلاً : إن عبارة « ملك فرنسا الحالى » ليس لها ما يقابلها في الخارج . لكن عبارة « مؤلف السلطان الحائر » لها ما يقابلها ، وهو شخص توفيق الحكيم . فكيف يقول رسل إنه لا فارق بين العبارتين مع أن إحدهما يقابلها واقع والأخرى لا يقابلها واقع ؟

يقول رسل في الرد على هذا المعترض ما معناه : إننا لن نعدم أن نجد من بين الناس في الجمهورية العربية المتحدة من لا يعرف أن توفيق الحكيم قد ألف السلطان الحائر ، وحينئذ لو وجد هذا الشخص فلا بد أن يسألنا : « مؤلف السلطان الحائر ، هل هو توفيق الحكيم ؟ » فلو سلمنا جدلاً معك يقول رسل للمعترض — إن عبارة « مؤلف السلطان الحائر » مساوية تماماً لإسم العلم توفيق الحكيم أو أنها تقابل شخصاً محدد هو توفيق الحكيم . لكن سؤال هذا السائل الذي سألنا : « مؤلف السلطان الحائر ، هل هو توفيق الحكيم ؟ » يحمل معنى واحد فقط وهو : « هل توفيق الحكيم هو توفيق الحكيم ؟ » . لكن هذا السؤال لا معنى له . فلا بد أن الفرض الذي بدأ منه هذا المعترض

وهو افتراض أن العبارة الوصفية « مؤلف السلطان الخائر » تشير إلى شخص محدد هو توفيق الحكيم أو إلى اسم علم ، نقول إنه لا بد أن يكون هذا الافتراض غير صحيح أو فرض زائف علينا أن نعدل عنه .

ولنا ردان على ما يسوقه رسل هنا :

١ - أن الشخص الذى افترضنا أنه لا يعرف أن توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الخائر لن يضع سؤاله على الصورة التى اختارها رسل عامداً ليستخلص منها ما يريد أن يجرنا إليه . إنه لن يسألنا : « مؤلف السلطان الخائر ، هل هو توفيق الحكيم ؟ » بل سيسألنا ببساطة : « من هو مؤلف السلطان الخائر ؟ » وسنجيبه ببساطة أيضاً : « إنه توفيق الحكيم » .

ولكن رسل له رد هذا الرد . فسيقول لنا : ماهذه السذاجة ؟ إن نظرية الأرصاف المحددة قامت أصلا لكي تثبت أن العبارة الوصفية المحددة « مؤلف السلطان الخائر » ليست مساوية لإسم العلم . وهأنذا قد وقعت فى الخطأ الذى أردت أنا أن تتجنبه فجعلت العبارة الوصفية مساوية لإسم العلم مع أنها ليست كذلك . ثم يضيف رسل . ولا أدل على ذلك أى لا أدل على أن العبارة الوصفية ليست مساوية لإسم العلم من أنك فى الإجابة التى أجبتها على سؤال هذا الشخص الذى سأل : من هو مؤلف السلطان الخائر ؟ وأجبته بأنه توفيق الحكيم ، لو جمعنا إجابتك على سؤاله لأدى هذا إلى العبارة الآتية : توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الخائر . حاول الآن ، من أجل أن تتبين خطئك فى اعتبار العبارة الوصفية مساوية لإسم علم ، حاول أن تضع بدلا منها اسم علم . ماذا ستكون النتيجة ؟ أحد أمرين : إما أن يكون اسم العلم الجديد هو توفيق الحكيم ، وفى هذه الحالة ستكون العبارة الجديدة جوفاء أو تحصيل حاصل لأنها ستكون على هذه الصورة :

توفيق الحكيم هو توفيق الحكيم . وإما أن يكون اسم العلم الجديد جديداً حقاً أى أنه سيكون اسم علم آخر ، وفي هذه الحالة ستكون العبارة كاذبة ولكن العبارة الأولى التى بدأنا منها وهى : « توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر » ليست تحصيل حاصل وليست كاذبة . إذن العبارة الوصفية ليست مساوية لإسم العلم .

لكن هذه التحليلات والنتائج التى أدت إليها تعتمد أساساً على افتراض « هو » ، أو الرابطة فى العبارة « توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر » تدل على الهوية ، كما يقول ذلك رسل صراحة وهو يقول : لكى تتأكد من أنك استخدمت هنا « هو » للدلالة على الهوية ، عليك أن تقارن « هو » فى هذه العبارة باستعمالها فى عبارة أخرى مثل : « توفيق الحكيم (هو) فان » فواضح أن هو فى هذه العبارة الأخيرة رابطة للحمل وليست رابطة للهوية .

ولكن ماذا رد رسل لوقلنا له — كما قال المناطقة العرب^(١) فى تحليلاتهم الدقيقة للرابطة — إن الرابطة « هو » قد تكون للخبر ، أى أنها ليست للهوية وليست كذلك للحمل . والحق أنها كذلك فى العبارة السابقة : « توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر » وما دامت الرابطة للخبر ، فإن هذا فرصة ثمينة لننقلنا إلى عالم الواقع بدلاً من أن نظل سجناء لعالم التحليلات اللفظية . وهى فرصة ثمينة أيضاً لنوقف هذا التحليل اللفظى عند حد .

٢ — أننا لو افترضنا وجود شخص لا يعرف أن توفيق الحكيم هو مؤلف السلطان الحائر (وهو افتراض محتمل جداً وجائز) ، فإن فى وجود هذا الشخص دليلاً على أن العبارة الوصفية التى اخترناها ليست عبارة

(١) انظر مثلاً حاشية الفيخ الصبان على ملوى السلم ، الطبعة الأزهرية ، ١٣٢٥ هـ ، ص ٩٨

وصفية محددة ، بالمعنى الذى أرادها رسل . فالخطأ هنا آت من سوء اختيارنا ،
أو آت من أن الناس ليسوا جميعهم متساوين فى المعرفة .

(١٦)

على أى حال ، لنمضى مع رسل فى نظريته إلى نهايتها حتى نرى إلى أين
يسوقنا على وجه التحديد .
يقول رسل ما معناه :

هذه العبارات الوصفية المحددة لا تشير إذن إلى موضوع محدد قائم فى
الخارج — هكذا يقول هو وسنسلم له بما يقول لنعرف غايته — لكن
— ورسل هو الذى يسأل — هل معنى هذا أن مثل هذه العبارات الوصفية
المحددة لا مغزى لها على الإطلاق أو أنه لا خوى لها ؟ الإجابة بالنفى عند
رسل . وذلك لأن مثل هذه العبارات « رموز ناقصة » يكتمل مغزاها إذا
ما أضيف إليها رموز أخرى . فالرموز الناقصة : « مؤلف السلطان الحائر ،
تصبح كاملة إذا أضفنا إليها رمز آخر أو لفظة أخرى مثل : (مصرى)
فنقول : (مؤلف السلطان الحائر مصرى) . فهذه العبارة لها مغزى . لكن
ما مغزاها الحقيقى عند رسل ؟

هنا ونصل إلى جوهر نظرية رسل فى التحليل المنطقى والتى من أجلها
قال بنظريته الأولى : نظرية الأوصاف المحددة .

يقول رسل إن هذه العبارة : « مؤلف السلطان الحائر مصرى » لها مغزى
بالرغم من أننا قد رأينا أن ما تعتمد عليه (وهو ما يطلق عليه المنطق القديم
اسم موضوعها) لا يشير إلى شىء فى الخارج . ومغزاها أنها قضية مركبة
تنحل عن طريق التحليل المنطقى إلى قضايا ثلاث :

١ — فهى تقرر أو لا أن شخصاً ما ألف السلطان الحائر لأنه لو لم يكن
ثمة شخص قد ألف السلطان الحائر فستصبح القضية كاذبة ، لكننا صادقة .

٢ — وهي تقررنائياً أن شخصاً واحداً أو مؤلفاً واحداً فقط هو الذى ألف السلطان الحائر . لأنه لو كان قد ألفها شخصان أو أكثر لأصبحت القضية كاذبة ، ولكنها صادقة .

٢ — وهي تقررنائياً أنه أيا كان الشخص الذى ألف السلطان الحائر فهو مصرى .

وهكذا نرى أن العبارة التى تقول : « مؤلف السلطان الحائر مصرى » ، بالرغم من أنها لا تشير إلى موضوع فى الخارج ولا تشير إلى اسم علم فإننا قد استطعنا أن نصل بتحليل المنطق إلى أن لها أكثر من مغزى : أن شخصاً واحداً على الأقل ألف السلطان الحائر ، أن شخصاً واحداً على الأكثر ألفها ، أن الشخص الذى ألفها مصرى . هذه المغازى هى الرموز الحقيقية — فى رأى رسل — للعبارة .

لكن — وهذا نقد من الممكن أن نوجهه إلى رسل — فى حالة العبارة الوصفية المحددة التى يعرف الجميع ولا يشك أحد مطلقاً فى أنها لا تشير إلى موضوع فى الخارج مثل « ملك فرنسا الحالى » ، أليس من الممكن إذا أضيفت إليها كلمات أو رموز أخرى أن تصبح هى الأخرى غنية بالمغازى (جمع مغزى) ، ولو أننا نعلم مقدماً أنها لا تشير إلى شيء وأنها كاذبة ؟ فلو قلت مثلاً « ملك فرنسا الحالى أصلع الرأس » حصلت من هذه العبارة بتحليل المنطق على المغازى التى حصلنا عليها من تحليلنا للقضية مؤلف السلطان الحائر مصرى ، ، وهى تمثل رموزات هذه العبارة التى لا رموزات لها أصلاً .

على أى حال ، فإن هذه المغازى تمثل عند رسل مكاسبنا من فلسفة الذرية المنطقية ، والذى يهمنى — أو يهم رسل — أن نلاحظه هنا أن العبارة

التي بدأنا منها تحليلنا قد اختفت تماما. فقد بدأنا تحليلنا من العبارة الوصفية المحددة : « مؤلف السلطان الحائر » لنعرف من هو . لكن النتائج الثلاث التي حصلنا عليها من تحليلنا المنطقي بعد أن أضفنا رمزا آخر (وهو لفظة مصرى) إلى هذه المجموعة من الرموز الناقصة ، لم تشتمل في أية نتيجة منها على إجابته لسؤالنا الأول ، ولم نهم في قليل أو كثير بمعرفة من هو مؤلف السلطان الحائر . هذا من ناحية . ومن ناحية ثانية ، فبالرغم من أن هذه العبارة التي بدأنا منها لاتشير إلى شخص معين أو إلى اسم علم معين ، إلا أنه بوسعى أن أقول إن « مؤلف السلطان الحائر موجود » . باعتبار أننا فهمنا عبارة « مؤلف السلطان الحائر » لا على أنها اسم علم بل على أنها وصف . وبهذا الاعتبار يرى رسل أننا إذا أردنا حقا أن يكون لعل عبارة « الله موجود » معنى ، وإذا أردنا أن يكون الله موجودا حقا ، فلا بد أن نفهم اسم الجلالة ، كلمة الله ، لا على أنه يشير إلى اسم ، بل على أنه وصف . الله تعالى إذن في رأى رسل ليس هو واجب الوجود ، بل هو وصف ، مجرد وصف ، بمعنى أنه ليس موجودا وجوداً حقيقيا ، بل وجودا منطقيا بحسب ، شأنه في ذلك شأن أسماء الأعلام كلها .

وعلينا أن نلاحظ أيضا - من ناحية ثالثة - أن القضية « مؤلف السلطان الحائر مصرى » كانت قد بدت لنا أول الأمر - بتأثير المنطق القديم - (هكذا يقول رسل) على أنها قضية حملية عادية ، مشتملة على موضوع ومحمول . لكنه لا موضوع هناك ولا محمول . إننا قد رأينا بعد التحليل أنها في حقيقةها قضية شرطية متصلة تشتمل على ثلاث موال (جمع تالى) أو ثلاثة أجوبة للشرط ، هي النتائج الثلاث الذى اتهمنا إليها في تحليلنا المنطقي لها . أما المقدم (فعل الشرط) في كل منها ، فهو : « إذا كان مؤلف السلطان الحائر مصرى » . وهذه القضايا الشرطية المتصلة الثلاث تمثل المضامين المنطقية الحقيقية للعبارة . وهى مضامين يختلف عن مجرد

المضامين اللغوية التي تنحصر في عبارتنا « مؤلف السلطان الحائر مهري »
في مسند إليه ومسند ، أو مبتدأ وخبر .

والهدف الذي يرمى إليه رسل من وراء هذه النظرية ليس فقط القضاء
على وجود الله والروح والنفس والضمير الأخلاقي والإرادة ، فإن هذا
أمر مفروغ منه عنده وعند غيره من أصحابه ، لكن هدفه الرئيسي في رأينا
هو القضاء على وجود المادة ، وفي الأمثلة السابقة ، القضاء على وجود مادة
الإنسان أو كيانه أو جوهره وشكله الماديين اللذين يعرفه الناس بهما ،
والذين ينقلان في صورة شمسية أو فوتوغرافية فيتعرف هو على نفسه من
من خلالهما ، ويوضعان في صورته هذه على بطاقته الشخصية جنباً إلى
جنب مع اسمه ، فيصبح له كيان مادي أمام عسكري البوليس .

ولهذا نستطيع أن نقول في اطمئنان إن الإنسان عند رسل لم يعد له
لا روح ولا مادة . لا روح له : فهذا أمر طبيعي في مذهب يقف موقفاً
معروفاً من أمور الدين والعقيدة . ولا مادة له (وهذا هو الجديد في فلسفة
الذرية المنطقية ، بافتراض أن قضية الاتحاد قضية قديمة) : لأنه لم يعد هناك
في مذهب كهذا ما يدل على مادة الإنسان أو شكله المادي .

ولا أدل على ذلك من اختياره الدقيق لهذه النظرية التي جعل منها
مشكلة ، وأطلق عليها اسم نظرية الأوصاف المحددة (الأوصاف التي تقال
في وصف شخص معين له اسم علم يعرف به) . فالعبارات الوصفية المحددة
لا تشير عنده إلى كيان أشخاص محددة . ولا أدل على ذلك من أننا
نستطيع - كما أشرنا إلى ذلك سابقاً - أن نتابع التحليلات المنطقية التي
يريدها ، ونحصل على جميع المغازي والمكاسب المنطقية (هكذا يسميها ١١)
إذا قمنا بتحليل العبارات الوصفية التي لا يقابلها واقع ، مثل عبارة : ملك
فرنسا الحالي . ثم عبارة « ملك فرنسا الحالي أصلع » .

ويقول رسل إن الهدف من وراء نظرية الأوصاف المحددة هو إثبات أن العبارة الوصفية المحددة ليست مساوية لإسم العلم . أما نحن فنقول : ما دام اسم العلم نفسه لم يعد يشير إلى كيان مادي لشخص محدد ، وما دام أصبح مجرد وصف لحالات كثيرة متعاقبة . فإن الهدف من نظرية العبارة الوصفية المحددة ليس أن أثبت أنها غير مساوية لإسم العلم ؛ فاسم العلم نفسه لم يعد يشير إلى كيان شخص محدد ؛ بل الهدف منها - تماماً كالهدف من وراء تحليلات رسل لإسم العلم - هو إلغاء الوجود المادي للأشخاص .

(١٧)

وليسمح لي القارىء بنظرة إلى الوراء . لأذكره - وأذكر نفسي - بما كان من مناسبة هذا الكلام . فنحن لم نشرح نظرية الأوصاف المحددة عند رسل إلا كمقدمة لتوضيح الواقعة الذرية عند وتجنشتين . فقد كنا قلنا إن العالم عند وتجنشتين ليس مكوناً من أشياء بل من وقائع فحسب . وأشرنا إلى الوقائع عنده على قسمين : وقائع مركبة ووقائع ذرية ؛ وانتهينا بأن وضعنا هذا السؤال : ما هي الواقعة الذرية عند وتجنشتين ؟ والآن ، بعد أن شرحنا نظرية الأوصاف المحددة أو الخاصة عند برتراند رسل ، نستنتج لنا الإجابة على هذا السؤال .

الواقعة الذرية عند وتجنشتين هي ما يمكن التعبير عنه باسم منطقي واحد . لكن ما هو الإسم ؟ إن وتجنشتين ورسل يستعملان الإسم بمعنى خاص . فكلمة مربع مثلاً اسم لشكل مستو محوط بأربعة أضلاع متساوية ومتقابلة . وكلمة قلم اسم لأداة معينة استخدمها في الكتابة . وكلمة كلب اسم لنوع معين من الحيوان . هذه الأسماء كلها لا تمثل في نظر وتجنشتين ورسل أسماء . ما هو الإسم إذن ؟ يقدم وتجنشتين في « الرسالة » تعريفاً بالسلب للإسم فيقول : « الإسم هو ما لا يمكن أن نحمله إلى ما هو أبسط

منه عن طريق التعريف . إنه رمز أولى ،^(١) . أما الأسماء السابقة : مربع ، قلم ، كلب فكلها لا ينطبق عليها هذا التعريف للإسم ، لأن كلا منه له تعريف وهي تمثل في حقيقتها مجموعة من الأوصاف . فهي إذن أسماء لمركبات ، ولا تدل على بسائط . فالقلم مثلاً خشب وجرافيت ولون للخشب وشكل للخشب ، ولون للجرافيت . . . الخ . والإسم سقراط مثلاً ، هل يشذ في هذا عن الأسماء السابقة . كلا . إن سقراط لا نجد له تعريفاً في القاموس مثلاً . لكن سقراط وجميع أسماء الأعلام تمثل عند وتجنشتين ، تماماً كما هي الحال عند رسل ، مختصرات لأوصاف . فسقراط إذن اسم مركب وليس اسماً بسيطاً .

لكن ما هو الاسم على وجه التحديد عند وتجنشتين ؟ ما هو الاسم الذى يقابل واقعة ذرية ؟ لا بد أن يكون الاسم بسيطاً ، يمثل النهاية في البساطة ، لا أجزاء له ، وبالتالي لا تعريف له . لكن ما معنى هذا ؟ يقول وتجنشتين : « الاسم يعنى موضوعاً ما »^(٢) . ويقول كذلك : « الموضوعات بسائط »^(٣) . لكن علينا أن لا نفهم من كلمة موضوع وموضوعات ما نفهمه من هذه الكلمة في الحديث العادى أو في الفلسفة أو في المنطق التقليدى . فال موضوع هنا هو « شئ ما » أو « س » ، هو شئ بسيط جداً ، يمثل النهاية في التحليل .

سئل وتجنشتين ذات يوم (سألها مالكولم) : هل قرر فيما بينه وبين نفسه أن يضرب مثلاً واحداً لما يسميه « الموضوع البسيط » . فأجاب بأنه رجل أو عالم منطق ، أى منطق ، وأنه ليس شأنه ، باعتباره منطقياً ، أن

Tractus : 3. 26

(١)

Tractus : 3, 203

(٢)

Tractus : 2. 02

(٣)

يحاول أن يحدد فيما إذا كان هذا الشيء، أو ذاك شيئاً بسيطاً أو مركباً وذلك لأن السؤال نفسه سؤال « تجريبي »، أو « حسي »، لا يعنيه^(١).

ويقول رسل : « عندما أتحدث عن الموضوع الحسي ينبغي أن يكون مفهوماً أنني لا أعني بذلك شيئاً مثل المائدة التي من الممكن أن ترى ، ومن الممكن أيضاً أن تلمس ، والتي من الممكن أن ترى بواسطة أناس كثيرين في وقت واحد ، والتي يقال عنها إنها « ثابتة » ، أو « دائمة » ، قل هذا الثواب والدوام أو أكثر . إن ما أقصده بهذا ليس إلا هذه البقعة من اللون التي ترى في لحظة خاطفة مؤقته عندما نوجه نظرنا نحو المائدة أو هذه الصلابة (أي الإحساس الخاطف بها) عندما نضغط على المائدة باليد ، أو هذا الصوت السريع الخاص الذي نسمعه عندما نقر عليها بأصابعنا »^(٢).

ويقول كذلك : « إن مسألة معرفة أي نوع من الدقائق (الأشياء الدقيقة) particulars تستطيع أن تلتقي به في العالم مسألة تجريدية محضنة لا تعني عالم المنطق . إن عالم المنطق ، باعتباره منطيقاً ، لا يعطي أمثلة ، لأن أحد المعايير التي تقاس بها منطقية قضية منطقية أنك لا تحتاج من أجل أن تفهمها لأي شيء في العالم الخارجي »^(٣).

ويوضح رسل في نفس هذه المحاضرات التي ألقاها تحت اسم « فلسفة الذرية المنطقية » (المحاضرة الثانية) ما يريد أن يقوله بقوله ما معناه :

إن ما يعنيه بالشيء الدقيق Particular (ونستطيع أن نسميه بالجزء

(١) Malcolm : Memoir, p. 100 - quoted by George Pitcher.

The Philosophy of Wittgenstein, U. S. A, 1964, p. 14

Russell : Our Knowledge of the External World, p. 83, (٢)

Russell : The philosophy of Logical Atomism. reprinted (٣)

in Readings in The Twentieth Century Philosophy, p. 315

المنطقي) هو في مثل قولك : هذا أبيض . فهذا هنا (اسم الإشارة) هو ما يعنيه بالجزء المنطقي بشرط أن لا تتحدث عن « هذا » وتقصد به هذا الطباشير . وإلا لأصبح الجزء المبسوط مركبا . ثم يضيف تمويها : إن الجزء هو ما يقابل « الجوهر » في الفلسفة القديمة ، لا من حيث الوجود المادي ، بل من حيث أن كليها قائم بذاته . ولكنه يعود فينبهنا في المحاضرة الثالثة إلى هذا الفارق بين الجوهر والجزء المنطقي : الجوهر ماله الاستمرار في الزمان . أما الجزء فلا استمرار له . فاللحظة الواحدة — هكذا يقول رسل — أكثر بكثير من زمن الجزء ويقول أيضا : إن الله علم آدم الأسماء كلها (كما تشير إلى ذلك الآية السكرية) فآدم (عليه السلام) هو الذي أتيحت له — من بين جميع البشر — هذه الفرصة الثمينة : فرصة معرفة ما تعنيه الجزئيات المنطقية على حقيقتها . وذلك (والشرح من عندنا) لأن آدم قبل أن يعرف ما هي التفاحة مثلا كان قد عرف القشرة والبذرة ولحم التفاحة وعصير التفاح السكرى . والسكر . . الخ . إن « جسم » التفاحة لم يكن له وجود — في رأي رسل — عند آدم عليه السلام . أما ما كان له وجود فهو هذه الدقائق أو الجزئيات المنطقية (لاحظ أن أجزاء التفاحة التي نبهنا عليها الآن لا تمثل الجزئيات الحقيقية المنطقية لأن كلها مركبات وليست بسائط ، ولكن عجزنا وضيق حيلتنا هو الذي جعلنا نضرب هذه الأمثلة غير الصحيحة في نظر رسل) . إن آدم عليه السلام سيكون بهذا — هكذا يريد رسل أن يقول لنا ولو أنه لم يقل — هو المنطقي الأول .

ليس ثمة ما يدعو إذن لأن نبحث عن أمثلة واقعية مادية للجزئيات المنطقية وإن ألحمت في الطلب فإليك بعض هذه الأمثلة : بقع اللون ، ومضات الضوء ، لمسات الأصابع ، نبرات الصوت ، الذرات البسيطة من الموجة الصوتية . . . الخ . وكل هذه أمثلة تقريبية . إن الجزئيات المنطقية

رموز بلا مرموزات . والقضية أن الجملة الأولية أو البسيطة elementary عند تجنشتين ، وهي ما تقابل عند رسل القضية أو الجملة الذرية هي التي تشمل على مجموعة من الأسماء أو مجموعة من الجزئيات المنطقية بالمعنى الذي حددناه ، وهي هذا المعنى ، لا يمكن أن تنحل إلى قضية أبسط منها .

لقد قامت الفلسفة الذرية المنطقية كما يصرح لنا رسل في الصفحة الأولى من «فلسفة الذرية المنطقية» من أجل مقاومة المذاهب الواحدية في الفلسفة ، في الصورة التي قامت بها عند هيجل . (وعلينا أن نفهم من هذا أن رسل كان يعارض بالذات مثل هيجل في انجلترا وهو برادلي) في هذه المذاهب الواحدية بدت أجزاء العالم مجرد مظاهر للحقيقة المطلقة أو للكل أو لله مفهوماً على أنه المطلق أو الواقع ككل . ومن أجل مناهضة هذه الفلسفات قامت الفلسفة الذرية المنطقية لكي ترد لأجزاء العالم حقيقة في مواجهة هذه الحقيقة المطلقة (الله) ، لكيلا تصبح هذه الأجزاء مجرد مظاهر للحقيقة كلية معينة ، بل لكي يصبح كل جزء من أجزاء العالم له حقيقة وكيانه في ذاته . لكننا رأينا أن الكون كله في هذه الفلسفة قد طار شعاعاً ، وأن هذه الفلسفة بافتراضها أن العالم مكون من وقائع فقط ، أو برفضها فكرة الجوهر المادى رفضاً باتاً ، قد انتهت بأن أذابت حقيقة الأشياء في تحليل لفظي لا طائل تحته ، وجعلت هذه الحقيقة مرهونة بسلسلة طويلة من القضايا أو الجمل اللفظية التي تحيلنا كل جملة منها إلى جملة أخرى إلى غير نهاية . أستحضر الله . بل إلى نهاية إلى جمل ذرية أولية (ودعى أضيف كلمة افتراضية) . ولهذا نجد وتجنشتين يقول : « إذا كان لا وجود للجواهر المادية في العالم ، فإن معنى قضية ما من القضايا يتحدد عن طريق إحالتها إلى قضية أخرى صحيحة » (١) .

وبالرغم من عدم وضوح فكر وتجنشتين ورسل في تعريف الاسم والواقعة الذرية إلا أننا نستطيع أن نقول إن الاسم والواقعة الذرية والقضية الأولية ، كل هذا ليس إلا من قبيل الفرض العقلي . تماماً كالفرض العقلي الذي أقام عليه متكلمو السنة (الأشاعرة) مذهبهم في الذرات . فالذرات عندهم تعنى نهايات التقسيم ، وتمثل الوحدات البسيطة التي يقف عندها تقسيم الجسم . والمقارنة بين الفلسفة الذرية المنطقية التي تمثل الذرات عندها نهايات التحليل (المنطق) ، ومذهب الذرة عند المسلمين ^(١) الذي تمثل الذرات فيه نهايات التقسيم : تقسيم الجسم ، أقول إن هذه المقارنة خصبة خصوصية لا حدود لها . وستفضى بمن يتبعها إلى نتائج غاية في الطرافة . وقد كنا نود أن نتابع هذه المقارنة لو لا أن الكتاب الذي بين أيدينا كتاب في علم المنطق !!

ونحن نعلم أن الأشاعرة قد افترضوا وجود الذرات لخدموا بها مسألة حدوث العالم ، ومسألة وجود الله باعتباره خالقاً للكون . وهكذا نرى أن رسل ووتجنشتين قد أقاما فلسفة الذرية المنطقية ليهربا من الله باعتباره الحقيقة المطلقة ، لكن من الممكن أن يؤدي مذهبهما إلى الإقرار بحدوث العالم ووجود الخالق كما حدث ذلك عند الأشاعرة وبعض المعتزلة (مع اختلاف ميداني البحث عند الإسلاميين الذين بحثوا في الوجود المادى للمادة وعند رسل ووتجنشتين اللذين بحثا في الوجود المنطقي للجملة) ، وكما حدث ذلك أيضاً عند ليننتز وملبرانش وموريس بلوندل صاحب فلسفة الفعل . وإن كان الحديث على هذا النحو عن كل هؤلاء الفلاسفة (مع وجود

(١) أنظر في ذلك كتاب مذهب الذرة عند المسلمين تأليف بينيس وترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده ، القاهرة ١٩٤٦ — وكذلك كتاب التمهيد للباقلائي والإرشاد للجويني ثم كذلك : محاضرات في الفلسفة الإسلامية للوأنف .

فوارق كثيرة بينهم) ليس بالحديث العلى الدقيق ، لكنى أطلقت فيه القول
إطلافاً مراعاة للروح العامة فى هذه المذاهب .

(١٨)

هم فلاسفة رغم أنوفهم . أرادوا ذلك أم لم يريدوا . عدواً هذا ثناء
عليهم أم ذماً فيهم .

هم فلاسفة لأنهم قد استهدفوا من وراء التحليلات السابقة إليها الجوهر
المادى للناس (أى الأشخاص) وللأشياء كذلك على نحو ما رأينا . هم
الممثلون الحقيقيون المعاصرون للمذهب اللامادى عند جورج باركلى ،
أو الصور الجديدة التى اتخذها هذا المذهب فى الفلسفة المعاصرة ومقارنة
الفلاسفة الذريين الوضعيين بباركلى ^(١) تودى حتماً بصاحبها إلى نتائج
حيليات بعيد من الأفكار المصنئة .

فى محاضراته عن فلسفة الذرية المنطقية ^(٢) رأى رسل أن الذرات
المنطقية فى فلسفته على ثلاثة أنواع : الأول هو الجزئيات الحسية أو الدقائق ،
وذلك مثل اللون ونبرات الصوت ، والثانى هو الصفات ، (وهو ما يعرف
بخصائص المادة) ، والثالث هو العلاقات . ويكرر نفس هذا الكلام فى
مقال له بعنوان الواقعة التحليلية ^(٣) ، ولكنه فى هذا المقال يؤكد أن فلسفته
واقعية من حيث أنها تنظر إلى وجود الألفاظ والعلاقات المنطقية على أنه
مستقل عن العقل العارف ^(٤) . وهو بهذا يتفق مع الأستاذ آير ، فى نص

(١) باركلى من مجموعة نواى الفكر الغربى للمؤلف .

(٢) المحاضرات السابقة نفس الطبعة ، ص ٢٩٩ .

(٣) B. Russell : Le réalisme analytique - Bulletin de la Société
française de philosophie, Séance du 23 Mars 1911

id : ibid, p. 55

(٤)

سابق ذكرناه، ذهب فيه إلى أن صدق القضية التحليلية كما أنه لا يتوقف على طبيعة العالم الخارجى فإنه لا يتوقف كذلك على طبيعة عقولنا .

ومن هذه الناحية فإنه يبدو بعيداً عن باركلى صاحب المبدأ الشهير : « الوجود إدراك » . لكننى أزعـم أن هذا الخلاف بينهما ظاهرى فحسب ، أو أنه لا يمس الهدف الذى سعى كل منهما إلى تحقيقه وهو القضاء على الجوهر المادى ، والقضاء كذلك على الكيان الواقعى لخصائص المادة . سيقول وتجنشتين ورسـل معاً فى نفس واحد ضد كلامى هذا : (إن موقفنا من خصائص المادة على النقيض تماماً من موقف باركلى ، لأن باركلى أحال خصائص المادة إلى تأثيرات ذاتية سيكلوجية معرفية أو إبستمولوجية خالصة أما نحن فقد نظرنا إلى هذه الخصائص على أنها علاقات منطقية ، وجعلنا هذه العلاقات المنطقية مستقلة من الذات العارفة ولا شأن لها بها . ماذا سيكون ردنا على هذه الحجة الوجيهية ؟ إننا نعتقد أن الوجود الحقيقى الواقعى لخصائص المادة سينقد كثيراً من حقيقته سواء تبخر فى الذات أو تصعد فى وجود لفظى . ولهذا قلنا إن نتيجة موقف كل من الفلاسفة الذريين المنطقيين وباركلى بالنسبة إلى خصائص المادة واحدة لا تتغير .

إننا نعتقد أن لخصائص المادة وجوداً حقيقياً وواقعياً . نقول إننا نعتقد . هل الأمر إذن أمر تصديق ؟ ليسكن هذا . فالمعرفة غير العلمية . فى هذا الميدان الساذج المشترك بين كل الناس ، والذى يقودنا إليه الفلاسفة الذريون ويبحث فيه وتجنشتين ورسـل ونبحث فيه نحن أيضاً من جانبنا ، نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن تكون المعرفة فى هذا الميدان مؤسسة على التصديق .

وإن رشد فى ضيعة لمسألة العلم القديم ، التى نشرت فى نهاية كتاب « فصل المقال » يفرق بين العلم الإلهى والعلم الإنسانى ويقول : « الحال فى العلم القديم مع الموجود خلاف الحال فى العلم المحدث مع الموجود . وذلك أن وجود الموجود هو علة وسبب لعلينا ، والعلم القديم هو علة وسبب للوجود » .

ويقول أبو البركات البغدادي في نصر رائق يحلل فيه العلاقة بين الإدراك والوجود ويقرر أن دائرة الوجود تتعدى دائرة الإدراك :

« إذا أدرك الإنسان شيئا من الأشياء بحاسة من حواسه كالابصر والسمع والشم والذوق واللمس وعرفه وعرف إدراكه قال عن ذلك الشيء إنه موجود وعنى بكونه موجودا غير كونه مدركا ، بل كونه بحيث يدرك قبل إدراكه له وبعده وقبل إدراك مدرك آخر له وبعده . فإن الشيء يكون في نفسه بحيث يدرك فيدركه المدرك وهو بتلك الحالة قبل إدراكه ومعه وبعده . وتلك الحالة هي التي يسميها المسمون وجودا . ويقال للشيء لأجلها أنه موجود وهو كونه بحيث يدرك . ثم إن الذهن يتأمل فيعلم أن الإدراك لا تشبه له في الوجود . وإنما هو شيء يكون للوجود في وجوده من المدرك له . وليس هو أمرا للشيء نفسه وإنما كونه بحيث يدرك هو صفته التي له في ذاته وبذاته . ثم نرى أن من الأشياء ما يدركها مدرك ويعجز عن ادراكها مدرك آخر ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذي عجز عن ادراكها . فلم يدركها قادحا في وجودها بل هي موجودة سواء أدركها أو لم يدركها ، فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك أو لا يدركه بعض المدركين . فإن الإدراك ليس شرطا في الوجود وإنما الوجود شرط في الإدراك ، (١)

هذه استدلالات عقلية بسيطة وعميقة في الآن نفسه قدمها بعض الإسلاميين ليشبوا بها أن الوجود الشئى الواقعى مستقل عن الذات المدركة وأنه ليس تابعا لها بل متبوعا . وهي استدلالات أدنى إلى أن تكون تصديقات أو اعتقادات من أن تكون استدلالات تجريدية حقيقية ، وإن

(١) أبو البركات البغدادي : المعتبر في الحكمة والطبيعات والآلهيات ، ثلاثة أجزاء في

مجلد واحد ، طبعة - ميدرآباد ، ١٣٥٧ هـ ، ج ٢ ، ص ٢٠ — ٢١

كانت عبارة ابن رشد السابقة تعبر عن اتجاه يسارى متطرف فى نظرية المعرفة .

وأقوال أبى البركات البغدادى فى هذا النص الذى ذكرناه لا غبار عليها فى ذاتها من وجهة نظرنا . وإن كنا سنرى فيما بعد أنها ليست بكافية وأنها لا بد أن تدعم .

(١٩)

بعد هذه المقدمات نعود إلى وتجنشتين ورسل لنعرف رأيهما فى خصائص المادة وفى العلاقات بعد أن وقفنا فى الفقرة السابقة (رقم ٨) على رأيهما فى وجود المادة .

وحديث وتجنشتين ورسل عن خصائص المادة (وهذا تعبير غير دقيق فى مذهب كهذا) وعن العلاقات حديث واحد لأنهما يسوقان فيه الكلام سوفاً واحداً .

يقول وتجنشتين مثلاً : «إن الأشياء إذا دخلت فى تشكيل معين فيما بينها ولدت مجموعة من الحالات»^(١) . ويقول أيضاً : «فى مجموعة من الحالات تتلبس الأشياء بعضها البعض الآخر كما لو كانت حلقات سلسلة»^(٢) .

ما الذى يقصده وتجنشتين بهذا ؟ لقد ذكرنا سابقاً أنه ينبغى علينا أن نكون على حذر عندما يقع بصرنا فى فلسفتى وتجنشتين ورسل على كلمات مثل : الشيء أو الموضوع . فقد رأينا أن الأشياء أو الموضوعات بالمعنى العادى لهذه الكلمات لا وجود لها عندهما . فالشيء أو الموضوع عندهما هو

Tractus : 2. o272

ibid : 2. o3

(١)

(٢)

الإسم، والإسم بدوره ليس إلا رمزاً بلا مرموزات، ولكن من الإمكانية ما يسمح بأن يحيلنا إلى رمز آخر . وبهذا المعنى نستطيع أن نفهم العبارتين السابقتين لتجنشتين . فالأشياء ، هي الأسماء الرموز أو رموز الأسماء ، والتشكيلات هي القضايا أو الجمل . وبمجموعة الحالات هي مجموعة الأوصاف . ولهذا يقول وتجنشتين : « عن طريق القضايا وحدها نستطيع تصور خصائص المادة ، أى أنها تتولد فقط عند دخول الأشياء أو الموضوعات في تشكيل أو مركب ما »^(١) . ويصرح بتفسيره أكثر وأكثر فيقول : « بطريقة أو بأخرى من طرق القول ، بوسعنا أن نقول إن الموضوعات لا لون لها »^(٢) . وهو يعنى بهذا أن الشيء المادى أو الموضوع في معناه العادى ليس له لون في ذاته ، أى أن اللون ليس داخلاً في تركيب الشيء ، أو أنه ليس أحد مقومات الشيء . ونستطيع أن نضيف أن اللون عنده كما أنه ليس أحد مقومات الشيء ، فإنه خلافاً لما نجده عند باركلى ، ليس أيضاً من خلق الذات الفردية للإنسان . إنه لا هذا ولا ذاك إنه - كما قلت لك - مجرد اسم أو رمز .

هذا فيما يتصل بخصائص المادة . أما فيما يتعلق بنظرة وتجنشتين للعلاقات ، فقد رأينا سابقاً أنها الأساس في رفضه وجود الأشياء أو في رفضه أن يكون العالم مكوناً من أشياء وقوله بأنه مكون من وقائع وحسب ولكننا قلنا إن وتجنشتين لا يصل إلى وقائعه عن طريق الواقع ، تماماً كما أنه لا يصل إلى موضوعاته وأشياءه وبمجموعات حالاته عن طريق الواقع . وأية محاولة نحاول الزج بمذهب الذرية المنطقية في الواقع لابد أن تكون قائمة على أساس غير سليم . فليس عند وتجنشتين أشياء أو موضوعات أو وقائع أو علاقات واقعية تربط الجواهر المادية في تشكيلات تجريدية

ibid : 2. o231

(١)

ibid : 2. o232

(٢)

قوية . بل كل هذا عندهم ألفاظ وجمل لفظية : ألفاظ وجمل لا تشير إلى « معنى » في الخارج وإلا لعدنا بهذا من حيث أردنا أن لا نبدأ ، بل لها « مغزى » داخل فقط ، وأعني بهذا أن لها إمكانية توليد لفظ آخر أو قضية أخرى . هذا هو عالم الواقع والوقائع والعلاقات كما يفهمه وتجنشتين ورسل .

يقول وتجنشتين عبارة غريبة في « الرسالة » عندما أراد أن يشرح معنى العلاقة كما يفهمه : « بدلا من أن نفهم من التركيب الرمزي ا ب أن ا متصل ب ب بعلاقة ع ، علينا أن نفهمه على أن ا متصل ب ب بالعلاقة ا ب ع »^(١) . والذي يقصده وتجنشتين من هذه العبارة أن لا نخلع على العلاقة أى وجود مستقل عن التركيب الذى تدخل فيه . فلا وجود للعلاقة « ع » فى ذاتها ، تماماً كما أنه لا وجود للاسم فى ذاته ، لأن الاسم لا بد أن يولد اسماً آخر . ولو ترجمنا رغبة وتجنشتين فى عدم منح العلاقة وجوداً مستقلاً إلى كلام مفهوم - منى ومنك أيها القارىء - . لكان معنى هذه العبارة عنده إلغاء الفوقية (علاقة فوق) مثلاً فى عبارة تقول : القلم فوق المائدة ، وذلك لأننا إذا فهمنا الفوقية فى هذه العبارة على أنها فوقية واقعية تشير فعلاً إلى ما حدث وتم فى المكان الواقعى من وضع قلم فوق المائدة ، فإن هذا من شأنه أن ينقلنا من العالم الرمزي اللفظي الذى يريد وتجنشتين أن لا نعداه ويضعنا فى واقع آخر غير واقعه . فو تجنشتين حريص كل الحرص ، كما هو واضح من العبارة السابقة ، على أن يجنبنا هذه النقلة ، وهو يقول لنا بوضوح أننا لسنا بصدد تركيب شئ بل بصدد تركيب رمزي . ولهذا نجده يقول : « عن طريق القضايا فقط ، نستطيع تصور الخصائص المسادية - أى أن هذه الخصائص تولد فقط عن طريق تشكيل الموضوعات »^(٢) . والموضوعات

Tractus : 2. o231

(١)

Tractus : 3. 1432

(٢)

هنا بطبيعة الحال هي الأسماء أو الألفاظ . مع ملاحظة أن أسماء مثل : مكتب ، تليفون ، كتاب ، سقراط لا تعد أسماء حقيقية أى أسماء بسيطة في نظر وتجنشتين ، بل هي أسماء مركبة . وذلك لأن كل اسم منها يمثل أسرة ، كبيرة أفرادها مجموعة ضخمة من حالات مختلفة لهذا المكتب ، ولذلك التليفون . . . الخ . أما الأسماء الحقيقية . فهي رموز ، مجرد رموز ، الأسماء هي الرموز البسيطة ، وأنا أشير إليها بحروف فردية من حروف الهجاء : ه ، و ، ي ،^(١) وإذا كان ذلك كذلك ، فن الخطأ في رأى وتجنشتين أن نقول إن د ع ، (العلاقة) هي التي تربط بين ا ، ب بل علينا أن نوجه انتباهنا فقط إلى التركيب اللفظي الجديد الذي أحالنا إليه الرمز ا ، وأعني به التركيب الرمزي ا ع ب ، ولكيلا يصبح النطق أو عالم الألفاظ ، كما هو الأصل فيه ، نطافاً للعاني في ضمها وجمعها وحصرها ، ولكيلا تصبح القضية — كما هو الأصل فيها — مقضية فيها أو قاضية بحكم ما ، وبقيام نسبة بين طرفين .

لكن الأمر فيما يتعلق بنظرة وتجنشتين إلى خصائص المادة بحاجة إلى مزيد من الإيضاح ، وذلك إذا قارناه بنظرته إلى العلاقة ، أو على الأصح إذا قارناه بطبيعة العلاقة كعلاقة . فبطبيعة العلاقة أن تكون علاقة بين طرفين ، أن تكون نسبة بين طرفين . حقاً ، إن وتجنشتين لا يريد منا أن يوجه نظرنا إلى هذه النسبة في حد ذاتها بل إلى المركب الذي تشتمل عليه هذه النسبة وتمثل فيه جزءاً منه ، مجرد جزء فحسب . ولكن العقل الإنساني لا يستطيع أن يتصور العلاقة إلا على أنها نسبة بين شيئين ، أو — من أجل أن نتمشى مع وتجنشتين — نسبة بين رمزين مختلفين . وحتى إذا وجهنا إلى التركيب الرمزي فقط د ا . ع . ب ، فإنه لكي يكون ثمة علاقة في داخل

هذا التركيب ، فلا بد أن نقول إن أ . يختلف عن ب ، لأنه بهذا الاختلاف وحده تكون العلاقة علاقة بينهما . فإذا كانت « ع » تشير الى علاقة الطول مثلا أو علاقة « أطول من » فلا بد أن أفترض وجود شيئين أو رمزين أحدهما أطول من الآخر أو مساو له في الطول .

والآن في حالة خصائص المادة ، كيف تقوم العلاقة ؟ ان وتجششتين يصرح لنا في أكثر من مناسبة بأن خصائص المادة علاقات . ورسل هو الآخر يقول بهذا ، ويسمى علاقة الشيء بصفته علاقة ذرية روحية أى رمزية Monadic Relation . ويصرح لنا في محاضراته عن فلسفة الذرية المنطقية (المحاضرة الثانية) أن موقفه بالنسبة الى خصائص المادة ، لا يختلف عن الاتجاه الأسمى الذى سار فيه كل من باركلى وهيوم بشأنها . فباركلى مثلا رأى أن يتخلص من الكلمات المجردة مثل « أحمر » ورسل أراد أن يتخلص من « أحمر » أيضاً . لكن لا عن طريق الغاء وجود الحدود المجردة ، بل عن طريق تحويل الصفة الى علاقة . والسؤال الذى علينا أن نسأله لأنفسنا هو : الصفة علاقة بماذا ؟ ان العلاقة فى التركيب الرمزي تقوم بين رمزين مختلفين . لكن العلاقة هنا القائمة بين الشيء أو الرمز وصفته لا يمكن إلا أن تكون بين الشيء ونفسه لأن الصفة داخلة فى تركيب الشيء ، أو يوصف بها الشيء ونفسه وليست علاقة بين شيئين أو رمزين مختلفين . ما هو الدور الذى ستلعبه « ع » مع علاقة الشيء بصفته ؟ إذا قلت مثلا ، المصباح أحمر ، أو « هذا أحمر » . لنفرض أن « المصباح » أو « هذا » سيمثله الرمز « ا » ، فكيف ننظر إلى « أحمر » . هل نقول إن أحمر هو « ا » ؟ كلا . فإن هذه النظرة ستكون مادية لأنها ستجعل الأحمر قائماً فى الشيء . إذن كيف ننظر إلى أحمر ، وما هو الرمز الذى

سنعطيه له ؟ هل نقول إن أحمر هنا هو د ب ، باعتبار أنه سيصبح موضوعاً آخر هو د الاحمرار ، أى المحمول فى المنطق القديم . ومن الممكن أن نقول بهذا ، ولكن ماذا سيكون دور (ع) فى هذه الحالة ؟ إن (ع) هى هى بعينها (ب) ، وكذلك (ب) فإنها هى هى بعينها (ع) . ولكن طبيعة (ع) كعلاقة أن تكون مختلفة عن ا ، ب . هل نقول إن (ع) لم تعد تمثل شيئاً ؟

الحق أن أمامنا هنا طراز فريد من هذا القياس الذى يسميه المنطقة بقياس الإحراج dilemma . فأمامنا طرفان لابد أن نختار أحدهما ، ولكن باختيارنا لآى منهما سنقع فى التناقض والإحراج . أحد أمرين : إما أن ننظر إلى خاصية المادة على أنها موضوع آخر (ب) دخل مع الموضوع الأصيل وهو (ا) فى تشكيل معين ، وفى هذه الحالة لن نستطيع أن نفسر الدور الذى ستلعبه (ع) فى هذا التشكيل أو المركب . وإما أن ننظر إليها على أنها (ع) نفسها وفى هذه الحالة سنجد أمامنا طرفاً واحداً لهذه العلاقة وهو الطرف (ا) وسيطول أنظارنا إن نحن حاولنا البحث على الطرف الآخر للعلاقة وهو (ب) . نتيجتان كلتاها مرة ، كما ترى أيها القارئ .

(٢٠)

لكننا سنخرج من هذا المأزق ، كما نخرج الشعرة من العجين . وذلك عن طريق شرحنا لفكرة د الصنف ، أو د الأصناف ، عند رسل ووتجشتين .

ولكى نوضح هذه الفكرة علينا أن نذكر أن هدف هذين الفيلسوفين من وراء تحويل الصفة أو خاصية المادة إلى علاقة أن يبتعدا بنا عن كل

ثبات أو استمرار نتوهمه نحن البشر — هكذا يقولان — في عالم الأشياء .
 لأن خاصية المادة إذا لم تنظر إليها على أنها علاقة رمزية في مركبات رمزية
 فإننا قد نميل إلى الظن بأنها قائمة « هناك » : في الخارج ، أو قد نقع — هكذا
 يقولان — فيما وقع فيه أرسطو فننظر إليها على أنها « محمول » . وكل هذا
 يؤدي إلى افتراض لا أساس له ، وهو افتراض ثبات واستمرار المادة .
 بالنظر إلى خاصية المادة على أنها علاقة رمزية ، تمثل إذن حلقة من سلسلة
 طويلة من النظرات عندهما عرضنا بعضها وأغفلنا البعض الآخر : النظرة
 إلى الاسم على أنه رمز يولد رمزاً أو على أنه رمز لأسرة كبيرة من حالات
 « الشيء » الذي نظن أن الاسم يشير إليه ، النظرة إلى الشيء نفسه على أنه مجموعة
 « زوايا المراقبة » Perspectives التي ينظر من خلالها كل شخص منا إلى
 الشيء من زاويته الخاصة ويصفه اعتماداً على الزاوية التي ينظر من خلالها
 إليه^(١) ، النظرة إلى العلاقة على أنها مجرد علاقة رمزية أو جزء في مركب
 لفظي معين ، لا تقع خارجه وتحمل حملاً على طرفيه بل تقع فيه وكأنها أحد
 عناصره ، مهاجمة رسل لفكرة الاستمرار ، مهاجمة لقانون العلية .. الخ .

(١) هذه النظرة إلى الشيء نظرة فينومينولوجية . ونحن لا نلتقي بها فقط عند رسل
 في كتابه « علمنا بالعالم الخارجي » مثلاً بل نلتقي بها أيضاً عند هوسرل في كتابه « أفكار
 موجهة إلى الفينومينولوجيا » Idées directrices pour une Phénoménologie ونلتقي
 بها أيضاً عند مورييس ميرلوبونتي M. Merleau-Ponty وذلك في كتابه الرئيسي « فينومينولوجيا
 الإدراك الحسي Phénoménologie de la Perception . ولكن يبقى هذا الفارق
 الضخم بين هذين الفيلسوفين ورسل . وهو قائم في أن فلسفة الظاهرات فلسفة في الوجود والمعرفة
 في حين أن فلسفة رسل فلسفة في التحليل المنطقي . أو اللفظي . أعني أننا رأينا أنه لا يقصد
 عندما يتحدث عن الوقائع هذه الوقائع والأحداث التي نلتقي بها نحن في واقعنا بل وقائع أخرى
 لفظية رمزية . كذلك فإن حديثه عن « زوايا المراقبة » في عالم الوجود ليس إلا مرحلة من
 المراحل يريد أن يقللنا منها إلى الوجود اللفظي القائم على العبارات الوصفية . ومعنى ذلك أن حديث
 رسل عن زوايا المراقبة في الإدراك الحسي لا يمثل حديث من يريد أن يستقر ويبقى على أرض
 الوجود ، بل علينا أن نأخذ من باب التشبيه بالعالم اللفظي الرمزي .

وفي محاضراته التي ألقاها في لندن عن « فلسفة الذرية المنطقية » يبين لنا بوضوح (المحاضرة الثامنة) أنه كان يستهدف من وراء إلقاءه هذه المحاضرات هدفين . الأول : أن يبين لنا أن الأشياء التي نظن أنها واقعية ليست كذلك . إننا نفترض مثلاً أن هذه المائدة التي أمامي لها وجود واقعي مستمر و دائم و واحد . وهذا خطأ . إنني أفترض فقط أن هذه المائدة التي أراها اليوم هي نفس المائدة التي رأيتها بالأمس وهذا افتراض ليس له ما يبرره . المائدة في « وجودها المنطقي » شيء آخر ، هي مجموعة من الأوصاف . مجموعة من المظاهر ، أسرة هائلة العدد من اللقطات ، كوّنتها وكوّنها غيرى من مجموعة من « زوايا المراقبة » دار كل منها فيها حول المائدة كما يدور الزائر لضريح من أضرحة الأولياء حول قبة الضريح . المائدة في وجودها المنطقي « صنف » لكل هذه الحالات الوصفية . وهذا الصنف ليس مجموعة حالات المائدة ، الصنف ليس حاصل جمع للحالات الوصفية . للمائدة ، إنه وهمي . إن الصنف وهم منطقي ، إنه شبح ، لكن له وجوداً ما . يقول رسل . « هناك دقائق أو جزئيات ، لكن إذا وصلنا إلى الأصناف ، وأصناف الأصناف ، فحديثنا هنا عن أوهام منطقية Logical fictions » (١) . هل في هذا إنكار لوجود المائدة ، للوجود الشيئي للمائدة ؟ يجيب رسل على هذا السؤال الوجيه بقوله : « إنه لا ينكر وجود الأشياء . ولكنه أيضاً لا يؤكد » . أي أنه ينكره .

« الصنف » أو « الفئة » Class إذن مصطلح خاص . يفهمه المنطقة الذريون على نحو معين . وليس يكفي أن نتحدث عن الأصناف أو الفئات عندهم ، ولا نشير إلى هذا المعنى الخاص الذي يفهمونها به ؛ لأن القارىء

(١) رسل : فاسقة الذرية المنطقية ، الطبعة السابقة ، ص ٣٦٧ .

على هذا النحو سيخطئ فهم فكرة الصنف على النحو الذي يريده المناطقة الذين أن يفهمها عليه ، وسيستجبه ذهنه إلى استعمال كلمة الصنف في الحياة العادية ، فيبتعد بهذا عما يريده أصحابنا . فعندما أمر على البقال وأطلب منه إذا كان لديه الصنف كذا من الصابون فيحضر لي « عينة » أو صابونة ويقول لي : أليس هذا هو الصنف الذي تريده ؟ وليس من شك في أن هذا التعبير الذي يقوله البقال غير دقيق . لأنه لم يقدم لي الصنف كله ، وإنما قدم لي فرداً فيه ، فرداً في الفئة . ومهما بلغ عدد وحدات الصابون التي من هذا الصنف عند هذا البقال بل وعند كل البقالين في العاصمة ، بل وعند كل البقالين في الجمهورية ، فإنها لن تمثل الصنف . ولهذا كان الصنف وهماً بهذا المعنى . ولكن الصنف في مثالنا الدارج هذا له أفراد ، أما الصنف المنطقي عند رسل فلا أفراد له . إنه يمثل حالات وصفية ، وصنف الصنف يمثل حالات وصفية متولدة عن الحالات الأولى وهكذا . فنصف المائدة مثلاً لا توجد فيه مائدة ، أو لا يوجد فيه جسم مادي لمائدة ، بل يوجد فيه مجموعه أوصاف حولها مأخوذة من عدة زوايا للمراقبة . وصنف « الأحمر » أو « الأحمرار » لا يوجد فيه شيء أحمر ، بل ولا يوجد فيه بقع حمراء ، إنما هو مجموعة من الحالات الوصفية التي تولد حالات وصفية أخرى وهكذا . الأحمرار أو المائدة ليس لهما وجه واحد ، أو وجهان ، أو ثلاثة ، إن كلا منهما ذو أوجه متعددة . كل شيء في الكون كالحرباء يتخذ ألواناً لا حصر لها .

والرأي عند رسل أن الأصناف فضلاً عن أنها أوهام منطقية ، فهي تمثل « رموزاً ناقصة » تماماً كالأوصاف المحددة التي سبق أن شرحنا نظريته فيها .

ثانياً : كان الهدف الأول الذى رعى إليه رسل من وراء محاضراته عن
 « فلسفة الذرية المنطقية » هو - كما رأينا - أن يثبت لنا أن الأشياء التى
 نظن أنها حقيقية واقعية ، ووجودها مستمر ثابت ، ليست كذلك . أما الهدف
 الثانى فهو - على العكس من ذلك - أراد أن يثبت لنا أن الأشياء التى نظن
 أنها غير واقعية وأنها لا تتمتع بالوجود ، ليست كذلك . وهذا كلام ينطبق
 أولاً على الأشباح والهلوسات التى تمثل وجوداً حقيقياً عند صاحبها ،
 وجوداً حقيقياً تعوزه فقط العلاقات والروابط ، وينطبق ثانياً على الحدود
 والأوصاف التى لا تقابل واقع . فقد رأينا سابقاً أن التحليل المنطقي الذى
 قدمه رسل لها يؤدى حتماً إلى أن يجعل من العدم وجوداً . وينطبق ثالثاً
 على ما يطلق عليه اسم « الصنف السلبي » . وتحليل رسل للصنف السلبي
 ينضاف إلى إعجابه الذى لاحد له بالسوالب وانتقاء أمثلته دائماً منها ، وهو
 ما أشرنا إليه سابقاً . والذى يريد أن يبرزه رسل بخصوص الصنف السلبي ،
 مثل صنف اللابشر أنه يمثل عضواً لنفسه ، وذلك بعكس الصنف الإيجابي ،
 مثل صنف البشر ، الذى لا يكون أبداً عضواً أو فرداً فى الدائرة التى تمثله .
 إن صنف البشر ليس واحداً من الناس ولكن صنف اللابشر سيكون
 لابشراً ، أى أنه سيكون أحد الأفراد فى الدائرة التى جعلته صنفاً . وكذلك
 فإن صنف معالق الشاى (المثال الذى يضربه رسل) لن يكون ملعقة شاى .
 أما صنف « ماسوى معالق الشاى » فسيكون كذلك شيئاً غير معالق
 الشاى . ومعنى هذا أن الصنف الذى يكون أحد أفرادهِ أو داخلاً فى الدائرة
 التى تكونه (وهو الصنف السلبي) لن يكون ، لأنه ليس له وجود . أما
 الصنف الذى لا يكون أحد أفرادهِ أو الذى يكون خارج دائرة أفرادهِ (وهو
 الصنف الإيجابي) سيكون له وجوداً . ويستخلص رسل من تحليلاته تلك
 أنك إذا بدأت فى الأصناف بالوجود فستنتهى إلى اللاوجود ، وإذا بدأت

باللاوجود فستنتهى إلى الوجود ، والسبب في هذا التناقض ^(١) أن الأصناف ليس لها وجود في ذاتها ، لأنها مجرد رموز ناقصة أو غير كاملة . أما الأصناف في ذاتها فليس لها إلا وجود وهمي .

في هذه الحالات الثلاث رأينا أن الأشياء التي نظن أنها غير واقعية وأنها لا تتمتع بالوجود ليست كذلك . وهناك حالة رابعة تمثل كذلك وجوداً للوجود . وهي حالة الأعداد اللامتناهية (مثال ذلك $\frac{٧}{١٢} = \frac{٧}{١٢}$... ٠,٥٨٣٣٣ ...) .

فقد أصبح معروفاً منذ كتب فريجة كتابه « أسس علم الحساب » عام ١٨٨٤ أن فكرة العدد لا تنصل إليها عن طريق العد ، وذلك لأن العد ليس الكثرة . فإذا كان لدى خمس من الأشياء أو من الناس فإن هذا الخماس يكون كثرة ، لكنه ليس العدد هـ . وأي عدد أخذناه يختلف تمام الاختلاف عن الكثرة المكونة من وحدات قدرها هذا العدد . فالعدد ٣ مثلاً ليس هو أى ثالث من الأشياء . وإذا كنت في شك من هذه الحقيقة . فأمامك العدد اللامتناهي . فأنت لا تستطيع أن تصل إلى العدد اللامتناهي عن طريق العد . وقد افترض الناس قديماً أن الأعداد اللامتناهية غير موجودة اعتماداً على الفكرة الخاطئة التي كانت قد رسخت في عقولهم والتي كانوا يحددون فيها بين الكثرة والعدد . وكان مثلهم في هذا

(١) من الأمثلة التي ضربها رسل أيضاً للتدليل على التناقض القائم في طبيعة الأصناف من حيث أنها تمثل مجرد رموز ناقصة هذان المثالان . الخلاق هو الذي يحاق ذقن كل الناس الذين لا يحلقون ذقونهم بأنفسهم — هذا إذا افترضنا طبعاً أن الخلاق لا يحلق ذقنه بنفسه . وإن كان رسل يقول إن من السهل رفع التناقض في هذا المثال أما المثال الثاني فهو المثال المعروف الذي قاله أحد الكرييدين (أحد سكان جزيرة لريت أو اقرطش) وقال فيه : « كل الكرييدين كذابون » .

كثل^(٢) شخص لم ير بقرة في حياته ، لكن قيل له إن البقرة حيوان تستطيع أن تحصل عليه بالشراء من سوق الماشية . فإذا ذهب هذا الشخص إلى سوق الماشية سيلتقي بالبقرة ، فيعرف أن التعريف الذى قيل له بخصوصها تعريف صحيح . وله أن يتأكد أكثر وأكثر إذا ذهب إلى عدة أسواق الماشية ، فسيجد أن التعريف الذى قيل له عن البقرة صحيح . لكن لنفرض الآن أن هذا الشخص الذى قيل له هذا التعريف عن البقرة ، ولم يسبق له أن رأى بقرة في حياته ، سافر في رحلة من الرحلات والتقى بقطيع من البقر الوحشى ، فلا شك أنه سيقول بعد رؤيته للبقر إنه لم ير بقرة واحدة لأنه لم يكن هناك سوق للماشية ولم يعرض أى تاجر عليه شراء بقرة . فتعريف العدد بالكثرة هو ما يوازى تعريف البقر بأنه ما يمكن شراؤه من سوق الماشية . لكن كما أن البقر يوجد في غير أسواق الماشية كذلك فإن العدد يوجد بغير طريق العد : مثال ذلك العدد اللامتناهى .

وتتميز الأعداد اللامتناهية عن المتناهية بخاصيتين : الأولى أنها لا تزيد إذا أضفنا إليها العدد ١ ، أو إذا أضفنا إليها أى عدد متناه . وذلك بعكس الأعداد المتناهية التى تزيد إذا أضفنا إليها العدد ١ أو أضفنا إليها أى عدد متناه . والثانية أنها ليست مستقرائية لأننا لانصل إليها عن طريق الاستقراء .

(١) برتراند رسل : علمنا بالعالم الخارجى ، ص ١٩٢

(٢١)

ولسكيلا يضيع الخيط منا - منى ومنك أيها القارىء - لابد لنا من نظرة إلى الورا .

فقد كنا ناقشنا في الفقرة (رقم ١٩) رأى المناطقة الذريين في وجود المادة . وبدأنا في أول الفقرة السابقة (رقم ٢٠) مناقشة رأيهم في خصائص المادة فقادتنا هذه المناقشة إلى الوقوف على رأيهم في هذه الخصائص باعتبارها علاقات . ثم قادتنا المناقشة إلى شرح نظريتهم في الصنف أو الفئة ، وعرفنا من خلالها أن الصنف المنطقي ليس له عندهم إلا وجود وهمي . وسنستكمل الآن حديثنا عن خصائص المادة عند المناطقة الذريين .

يقسم وتجنشتين خصائص المادة أو الموضوع إلى : خصائص ذاتية internal وخصائص خارجية external^(١) . والخصائص الذاتية هي التي يجب أن يكون الشيء حاصلًا عليها لكي يكون ماهو . أما الخارجية فهي التي حدث أن أصبحت له . فهذه البقعة الحمراء . أمامى ، احمرارها يمثل خاصية ذاتية لها . أما كونها تثير في بعض الأشخاص الشعور بالاشمئزاز والتقزز ، وكونها تثير في البعض الآخر الشعور بالبهجة والسرور ، فهذا شيء عارض لها . وهذا هو ما يدعوه وتجنشتين بالخاصية الخارجية للمادة أو - إذا أردنا الدقة - بالخاصية الخارجية للموضوع أو للشيء (وقد عرفنا رأى وتجنشتين في هذا) .

وواضح أن الخصائص الذاتية والخصائص الخارجية للأشياء تقابل

ما كان يسميه الفلاسفة قبل وتجنشتين بخصائص المادة الأساسية وخصائصها الثانوية . ولكن معنى هذه الخصائص قد تغير هنا تماماً . فالخصائص عند وتجنشتين ليست قائمة في المادة لأنه لا مادة هناك ، وليست تأثيرات ذاتية كذلك لأنه لا علاقة لها بالذات ولأنه لا وجود أيضاً للذات في فلسفته ، إنما هي « شكول » أو « صور » forms .

ولنبداً بالخصائص الخارجية فأمرها هين . فهذا الشعور بالاشتمزاز أو بالبهجة الذي تثبته في نفسى البقعة الحمراء لا يمكن لى أن أراه ولا يمكن لى أن أراه فى الغير ، عند الأشخاص الآخرين . ولكننى بالرغم من ذلك ، أرى دلائل الاشتمزاز وعلامات البهجة بادية على الوجوه ، فأعرف فى الحالة الأولى أن الشعور كان شعوراً بالاشتمزاز ، وفى الحالة الثانية أنه كان شعوراً بالبهجة . المهم أن نلاحظ أن هذه العلامات هى « صور » أو « شكول » للشعور وللخاصية الخارجية للشيء . أما الشعور نفسه فلا يرى . والهدف الذى يرمى من ورائه وتجنشتين هو أن يقول لنا إن الخصائص الخارجية للأشياء لا ترى . وهذا أمر طبيعى إذا كان الشيء نفسه لا وجود له عنده ، وأعنى بالشيء هنا لا الشيء كما يفهمه هو بل الشيء باعتباره الجوهر المادى .

والأمر شبيه بهذا فى الخصائص الذاتية . فهذان الشيطان أماهى : هذا المصباح وذاك القلم . أحدهما أحمر والآخر أزرق . لا علينا من لون كل منهما . إن ما يهمنا هو الصورة أو « الشكل » الذى يجمعهما ، ويمثله هنا اللون . فاللون إذن خاصية ذاتية للمصباح وللقلم معاً ، بالرغم من أننا أمام مصباح وقلم ولسنا أمام مصباحين أو قلمين ، وبالرغم كذلك من أن لون أحدهما أحمر والآخر أزرق . فهذا هو ما يقصده وتجنشتين بالخصائص الذاتية للأشياء وبكون هذه الخصائص شكولاً . لكن وتجنشتين يرى أن هذه الشكول ضرورية للأشياء . بل إن الأشياء حاصلة عليها بنوع

من الحتمية . فمن المستحيل أن يكون المصباح « نغم » ، أو « مقام صوتي » .
 لكن من الضروري أن يكون له لون وشكل وحجم ، ومن المستحيل
 أن يكون لهذا اللون لون . لكن من الضروري أن يكون له نغم .
 أو مقام صوتي . ولهذا يقول وتجنشتين : « هذه البقعة التي أمامي في
 المجال البصري ، بالرغم من أنها ليست بحاجة إلى أن تكون حراء ، إلا أنه
 ينبغي لها أن تكون ذات لون ، وبوسعنا أن نقول إنها محاطة بمكان ملون .
 وهذه الأنغام ينبغي أن يكون لها مقام صوتي . أما الملبوسات فينبغي أن
 تكون على درجة من الصلابة وهكذا »^(١) . فمن هذه الناحية إذن ، هناك
 حتمية بالنسبة إلى خصائص الأشياء ، وضرورة انصاف هذه الأشياء بها .
 لكن هذه الحتمية ليست مطلقة ، لأن الحرية تتخللها . فقد يكون « الشكل »
 الذي يدخل فيه الشيء لوناً أو حجماً أو طعماً . . . الخ . ولكل شكل من
 هذه الشكول درجات : فاللون قد يكون فاقعاً أو باهتاً ، أو مظلياً أو ناصعاً
 الخ . والطعم قد يكون لا ذعاً أو عذباً . . . الخ . وباختلاف الشكل الذي
 يدخل فيه الشيء ، وباختلاف درجه السلم الذي يقف عليها في داخل هذا
 « الشكل » تتغير « المركبات » التي تمثلها . أما الأشياء أو الموضوعات نفسها
 فثابته . ويقول وتجنشتين : « الموضوعات هو ما يكون ثابتاً لا يريم ، أما
 تشكيلاتها أو مركباتها فهي ما يتغير وما لا يستقر »^(٢) . الموضوعات خالدة .
 (هكذا يقول وتجنشتين . لكن علينا أن نتذكر أن الموضوعات كما يفهمها
 هي نهايات التحليل . وقد رأينا أن هذه النهايات أقرب ما تكون إلى أن
 تمثل فرضاً عقلياً فقط) . أما مركباتها أو تشكيلاتها فتغيرة (وعلينا أن
 نتذكر أنه بمجرد دخول الموضوع أو الشيء في مركب ما ، وذلك إما عن
 طريق انصافه بخاصية خارجية أو داخلية وإما عن طريق دخوله في علاقة مع

مع شيء آخر ، فإنه سينتقل فوراً إلى دنيا الأصناف المنطقية ، ذات الوجود الوهمي ، لكنه وجود من الممكن أن نعبر عنه بالألفاظ على أى حال) .
 لكن المهم أن نلاحظ أن الخصائص الذاتية للأشياء ، على النحو الذى فهمها به وتجششتين . لا ترى . تماماً كما رأينا ذلك فى خصائصها الخارجية .
 والنتيجة لهذا كله أن موضوعات وتجششتين وخصائصها الخارجية والذاتية ، كل هذا خفى ومستور ولا يرى . ولهذا نجد « جورج ويتشر » فى كتابه القيم عن فلسفة وتجششتين ، يدافع عن النظرية التى تقول إن موضوعات وتجششتين وخصائصها لا ترى ^(١) .

والصعوبة الوحيدة التى اعترضته فى دفاعه عن هذه النظرية ، قول وتجششتين فى تفرقة بين الأسماء والقضايا ، إن الأسماء لها معنى ، ومعناها ليس شيئاً آخر إلا الموضوع الذى تدل عليه . وهذا معناه أننى لست أعرف معنى اسم معين ، فلا بد لى من معرفة موضوعه . لكن « ويتشر » يتساءل :
 « هل من الضرورى أن يرى المرء الموضوع ليعرفه ؟ حسن . إذا كان الاسم يشير إلى خاصية من الخصائص أو علاقة من العلاقات فإن الإجابة ستكون بالإيجاب دون شك . . . لكن « أسماء » وتجششتين لا تتضمن خصائص أو علاقات » ^(٢) . ثم يعضى فى تعقب فكر وتجششتين وينتهى إلى أن موضوعات وتجششتين موضوعات « ميتافيزيقية » . لأننا لا نستطيع أن نعرف ماهياتها ، ولكن بوسعنا فقط أن نقول « كيف ، تكون ، أى كيف تتصف بصفة (بالمعنى الذى رأيناه) وكيف تدخل فى علاقة مع أسماء أخرى (بالمعنى شرحناه) . ولا أدل على ذلك من أن وتجششتين يقول

George Pitcher : The Philosophy of Wittgenstein, U. S. (١)
 A., Prentice - Hall, Inc, 1964, p. 130-138

« الموضوعات هو ما يمكن تسميته . والرموز تمثلها . إني أستطيع فقط أن أتحدث عنها . ولكنني لا أستطيع أن أدخلها في كلمات » . وذلك لأن القضايا تستطيع أن تقول كيف تكون الأشياء ، ولكنها لا تستطيع أن تقول ما هي الأشياء » .

لكن كيف أستطيع أن أتحدث عن الموضوعات في الوقت الذي لا أستطيع أن أدخلها أو أعبر عنها ، في « كلمات » ؟

أجل !! أستطيع ذلك . ألا ترى معي أيها القارئ الكريم - أنني قد سودت كثيراً من الصفحات في الحديث عن موضوعات أو أشياء وتجشيتين وكتب هو عنها كتاباً بل كتباً ، دون أن يعرف كلانا ما هي ؟ ١٤ .

وقد أشرنا سابقاً إلى أن معرفة ماهية هذه الموضوعات ، ومعرفة أمثلة لها ، لم يكن يعنى وتجشيتين في كثير أو قليل ، وذلك لأنه منطوق .

ولن نناقش هنا وتجشيتين في نظره إلى خصائص الأشياء ، باعتبارها مجرد علاقات : علاقات مستورة خفية . ولكن حسبنا أن نشير إلى أنها ليست كذلك في نظرنا كما أنها ليست تأثيرات ذاتية من خلق الذات العارفة وهي أيضاً ليست « عللاً » أو مؤثرات قائمة في المادة وتنطبع على أعضاء الحس انطباع الصورة على الشمع على نحو يصبح فيه الإدراك الحسى مجرد ظاهرة فيزيائية - كيميائية . وإنما هي (إن كانت صفات أو خصائص أولية مثل الشكل والحجم والعدد والحركة) تحديدات تجريبية للشيء أو للجواهر داخل المسكان - الزماني . أما إن كانت ثانوية - مثل اللون والطعم ... الخ ، فهي حركات موضعية على الجسم ، في الوسط المحيط ، ومن ثم في العضو الحاس . فاللون مثلاً يختفي باختفاء الضوء المنتشر على سطح الجسم وفي الوسط المحيط به ^(١) .

S. Alexander : Space, Time and Deity, vol. II, p. 139-142(١)

(٢٢)

ولنتابع آراء وتجششتين في وجود الأشياء أو الموضوعات (موضوعاته هو) ، مع بعض الإضافات .

يقول وتجششتين في محاولاته العديدة لتحديد معنى الموضوعات أو الأسماء التي ترمز إليها : « الأسماء شبيهة بالنقط (جمع نقطة) . أما القضايا فشبيهة بالأسماء — إنها تحمل مغزى sense »^(١) . وسنؤجل الآن شرح تشبيهه للقضايا بالأسماء لأننا ما زلنا مع الموضوعات أو الأسماء ولم نصل بعد إلى باب القضايا . سنؤجل شرح هذا التركيز انتباهنا فقط على تشبيهه الأسماء بالنقط . وسنتهن هذه الفرصة — ما دام الحديث عن النقط — لتناقش المناطقة اللذين في تصورهم للرياضيات لأنه مرتبط تماماً بتصورهم للنقطة . ما الذي يقصده وتجششتين علي وجه التحديد عندما شبه الأسماء (وهي رموز الموضوعات) بالنقط ؟

الحق أنه ليس ثمة ما يمنع من أن نتحدث عن الأجسام المنتشرة في المكان — الزماني باعتبارها نقطاً أو — بمعنى أصح — باعتبارها نقاطاً زمانية . وقد تحدث عنها هذا الحديث الفيلسوف الإنجليزي صمويل ألكسندر ، وغيره من فلاسفة الواقعية الجديدة من إنجلترا وأمريكا . لكن وتجششتين يقصد بهذا التشبيه أن الأجسام أو الموضوعات والأشياء (كما يفهمها هو) شبيهة بالنقط الرياضية . وعلماء الرياضة عندما يتحدثون عن النقطة الهندسية يقولون عنها إنها نقطة وهمية ، باعتبار أن النقطة بمعنى الكلمة لا وجود لها في الواقع ، لأنها في تعريفها الدقيق : « كل ما له وضع مجرد عن الطول

والعرض والارتفاع » . ومعنى هذا أن كل النقط التي ترسمها بالقلم الرصاص على هذه الورقة ، مهما كانت دقتها ، فإنها لا تمثل النقطة الهندسية بالمعنى الصحيح ، بل هي نقط تقريبية فقط . أما النقطة الرياضية الحقيقية فوجودها مجرد ، لأنها من خلق الوهم .

ونريد الآن أن نناقش علماء الرياضة في تصورهم هنا للنقطة الرياضية ، إذ سيترتب على هذه المناقشة العامة مناقشة المناطقة للذريين في العلوم الرياضية كلها ، وقولهم عنها إنها تحصيل حاصل وقائمة على مواضع ومصادرات وتعريفات من وضع العقل .

الحق أن حديث علماء الرياضة عن النقطة الرياضية على هذا النحو يقتصر إلى الدقة . وذلك لأنهم يبدأون في تعريفاتهم الأولية من النقطة ، ثم يصلون منها إلى تعريف الخط باعتباره مجموعة نقط أو باعتبار أنه يمثل نقطة تتحرك في المكان المتصل . لكن لما كانت النقطة الحقيقية في رأيهم لها وجود وهمي ، فقد أصبح الطريق معبداً أمام فريق منهم (وهم المناطقة الذريين الرياضيين) لأن يزعم أن كل ما ترتب على الوهم لا بد أن يكون وهماً من خلق عالم الرياضيات .

هذا الموقف ينبغي أن يعكس . إذ ينبغي على علماء الرياضة في تعريفاتهم الأولية أن يبدأوا بالخط ، لا من النقطة . عليهم أن يبدأوا من المكان المتصل ليصلوا من ذلك إلى النقطة . ونلاحظ أن النقطة التي سيصلون إليها في هذه الحالة لن تكون وهمية بل ستكون خيالية فحسب . ستكون خيالاً متمزجاً بالحقيقة والواقع . لأن الواقع يسبقها . والواقع هنا هو الواقع المتصل . وهذا المتصل لو استمررنا في تقسيمه فلا بد أن نفترض وصوله إلى نقطة ، ستكون هي النقطة الرياضية الخيالية فقط . أما إذا بدأنا من النقطة فسيكون هذا هو الوهم بعينه . والرياضيات مليئة بالأفكار

الخيالية ، لكنها حقيقية . فالأعداد اللامتناهية — كما أثبت ذلك رسل وأشرنا إليه سابقا — من هذا الطراز . والأعداد الخيالية (مثال ذلك $\sqrt{2}$) من هذا الطراز أيضا . وفكرة « المتصل » لو فهمت على أنها نقطة ابتداء (كفكرة اللامتناهي) لا نقطة انتهاء ، ستكون من هذا الطراز أيضا .

لكن الحدود الفاصلة بين الخيال والوهم غير دقيقة . وقد أدى هذا إلى أن خلط بعض علماء الرياضة بينهما وظنوا تبعا لذلك أن الرياضيات أوهام ، بمعنى أن جميع الحقائق الرياضية ، تلك التي اكتشفت والتي لم تكتشف بعد ، ترجع في وجودها إلى مقدمات ومصادرات يضعها العالم الرياضي وضعا من وهمه ثم يستنتج منها ، عن طريق علاقة اللزوم ، وبطريقة صورية مضبوطة ، كل الحقائق التي تؤدي إليها^(١) . هنا وعلينا أن نسأل متى يكون الخيال وهما ؟

يجيب صمويل ألكسندر على هذا السؤال الوجهه بأن يضرب هذا المثال الطريف :

لنفرض أنني قد تبنييت ولداً ، وأن هذا الولد قد أصبح ابني بالتبني . وأنني قد أصبحت أنظر إليه على أنه ابني . فأين الحقيقة والخيال والوهم في هذه الواقعة ؟ الحقيقة أن هذا الولد ليس ابني ، وأنني قد تبنييته ، إنه ابني بالتبني . وهذه الحقيقة نفسها مختلطة بالخيال الذي يتمثل في تلك العاطفة التي أتبساها مع هذا الولد ، وفي تلك الواجبات الشرعية والأخلاقية والإنسانية التي أؤديها نحوه وأرعاه وأتعهد بها . وفي هذه الحدود يصبح بالنسبة إليّ في مكان ابني الحقيقي لكنني إذا تماذيت في شعوري بأنه ابني

(١) انظر كتاب أصول الرياضيات لبرتراند رسل ، الترجمة العربية للدكتور محمد مرسى أحمد وأحمد هؤاد الأهواني ، دار المعارف ، ١٩٥٨ ، ص ٣٣ .

وأخذت أزعج بعد ذلك مثلاً أن طوله قد أخذه عني ، وأنه قد أخذ الذكاء
عن زوجتي ، وأنه قد ورث عني الألوان مثلاً عنها أو عن أخيها . . . الخ .
يصبح الخيال وهماً ،^(١)

فعلما الرياضيات الذين يتصورون النقطة هذا التصور الوهمي ، ثم يمتدون
بهمهم إلى كل الرياضيات فيقدمونها لنا على أنها من اختراع الوهم ونتيجة
لحرية العقل غير المشروطة . مثلهم في هذا كمثل هذا الشخص ، في المثال
السابق ، الذي تبني طفلاً ، وتمادى في أوهامه التي يخلعها على هذا الطفل ،
حتى أصبح يقول إنه ورث عنه وعن زوجته وأسرته بعض الصفات .

وبالإضافة إلى هذا ، فإن ثمة خطأ شائعاً في تصور الرياضيين للنقطة
وهو أنهم يتحدثون عن النقطة فقط ويجردونها من مركبها الطبيعي الذي
توجد فيه وهو «النقط الزمانية» أو (النقطة — اللحظة) . ذلك أن
«المتصل» له وجهان : المكان والزمان . وكل منهما مكمل للآخر . فالزمان
بدون المكان تبدو لحظاته بلا رباط يضمها . والمكان المجرد من الزمان
أن يكون بين نقطة اتصال . فليس هناك نقط مجردة ، وليس هناك لحظات
مجردة . وعلم الهندسة بوجه عام يحذف الزمان من حسابه . إنه يتحدث
فقط عن المكان وعن الأشكال المرسومة في المكان الخالي من الزمان .
حقاً إنه يبدأ من الأشكال التجريدية التي تتحرك وترسم بحركاتها خطوطاً
في المكان ، أي أنه يبدأ بعلم الميكانيكا ، ولكنه كمثل علم ، يكون لنفسه
نسقاً متسقاً . ولكنه ينبغي أن لا ينسى المكان التجريبي . وإذا كان علم
الهندسة قد شهد في تطوره إلى جانب الهندسة الإقليدية الهندسات اللاإقليدية
(هندسة ريمان وهندسة لوباشوفسكي) فإن من الخطأ الاعتقاد بأن هذه

S. Alexander : Space, Time and Deity vol. I, p. 146 (١)

الهندسات تقدم لنا مكاناً آخر غير المكان الخاص بالهندسة الإقليدية . إذ ليس هناك إلا مكان واحد وهندسات متعددة . الهندسة الإقليدية تعتمد على القياس والحجم ، والهندسات الأخرى هندسات إسقاطية .

والأمر شبيه بهذا في علم الحساب . فهو يبدأ هو الآخر من الأعداد التجريبية . ولكنه - ككل علم - يكون لنفسه نسقاً خاصاً .

ولا بد لنا هنا من أن نعود مرة أخرى إلى ما كنا قد أشرنا إليه سابقاً عن نظرية العدد عند رسل ، وذلك في حديثنا عن الأعداد اللامتناهية . فقد ذهب رسل وفريجه بحق إلى أن العدد يختلف عن العد وإلى أن فكرة الكثرة ليست هي التي تقدم لنا فكرة العدد . فالعدد ٣ يختلف عن أى ثالث من الأشياء أو الأشخاص . وقد لاحظ « فريجه » أن من الممكن أن ننظر إلى الأشياء الحسية على أنها واحدة وكثيرة في الآن نفسه . فهذه الشجرة التي أمامي لها آلاف الأوراق ، لكن لها شكل موزق موحد . وهذا الزوج من الحذاء زوج واحد ولكنه حذاءان . الأمر الذي يدل على أن العدد ليس نتيجة لتأثرات ذاتية أو نفسية . وقد رأينا كذلك الآن أنه ليس شيئاً مكانياً فزيائياً لأن العدد ٣ ليس هو ثالث الأشياء ، إنه شيء آخر ، نحصل عليه عن طريق الوصف ، عن طريق الاسم الكلي ، تماماً كما نقول « الإنسان » أو « المركب الذي يدور حول الأرض » . فالاسم الكلي « الإنسان » ينطبق على عدد كثير من الكائنات الموجودة في السكون نطلق عليهم اسم البشر ، ونطلق على كل منهم اسم الإنسان . والمركب الذي يدور حول الأرض لا ينطبق إلا على شيء واحد في الطبيعة وهو القمر . ولكنه بالنسبة إلينا لا يختلف عن الاسم الكلي الأول ، وهو « الإنسان » وقد يكون أمامنا اسمان كليان ، لكنهما يدلان أو ينطبقان على شيء واحد بعينه ، ويشيران إلى نفس العدد من العناصر .

فالصنف « الإنسان » هو هو بعينه الصنف « الحيوان ذى الساقين ولا ريش له ». وصنف الأزواج في البلاد الكاثوليكية هو هو بعينه صنف الزوجات ، أى أن عدد الأفراد في كل منهما واحد بعينه . ومادام هناك تشابه بين صنف الإنسان وصنف الحيوان ذى الساقين ولا ريش له ، فلا بد أن يكون هناك صنف آخر يجمعهما ، ولا بد أن يكون هذا الصنف أكبر من كل من الصنفين وأكبر منهما مجتمعين . والأمـر شبيه بهذا في مثال الأزواج والزوجات في البلاد الكاثوليكية التى تأخذ بنظام الزواج الواحد . فلا بد في هذه الحالة أيضا أن يكون هناك صنف آخر يجمع صنف الأزواج وصنف الزوجات ، ولا بد أن يكون هذا الصنف أكبر من كل من هذين الصنفين وأكبر منهما مجتمعين . وبهذا نستطيع أن نقول إن عدد الصنف هو الصنف الشامل لصنفين متشابهين . لكننا هنا لم نجـرى المقارنة إلا بين صنفين متشابهين وافترضنا وجود صنف مجرد يضم المجموعات الموجودة في هذين الصنفين ويكون أكبر منهما . هل هذا الصنف المجرد الذى افترضنا وجوده موجود فعلا ؟ هل هناك صنف أكبر من صنف الناس وصنف الحيوان ذى الساقين ولا ريش له ؟ كلا . ليس هناك صنف يمثل هذا الصنف الكبير . ووجوده وهمى . ولكن لا بد لنا من أن نفترض وجوده . والآن لترفع درجة أخرى في التجريد ونقول إن أمامنا صنفاً محدداً هو صنف « الإنسان » وأننا عثرنا ، كأصناف مشابهة له ، ليس فقط على صنف الحيوان ذى الساقين ولا ريش له ، بل على عدة أصناف أخرى مشابهة . فلا بد أن نفترض أيضاً حينذاك وجود صنف لجميع الأصناف التى تشبه الصنف المحدد الذى بدأنا منه وهو صنف الإنسان . وهذا الصنف الجامع لجميع الأصناف التى تشبه الصنف « الإنسان » هو ما يقابل صنف العدد كما عرفه فريجه ورسل . فاسكى فصل إلى فكرة العدد ٣ مثلاً ، لناخذ ثالوثاً معيناً من الأشياء أو من الأشخاص ،

ثم نستحضر أمامنا أمثلة أخرى للثالث تكون كلها مشابهة للثالث الأول الذى اخترناه . ومن الطبعي أننا سنعجز عن استحضار جميع أمثلة « الثالث » فى العالم . وحينئذ سنفترض وجود صنف يمثل كل أصناف الثالث يضم بين دفتيه جميع الأمثلة التى قدمناها للثالث وجميع الأمثلة الممكنة . هذا الصنف الذى افترضنا وجوده والذى سيجمع الأصناف الفعلية والممكنة المشابهة للصنف الذى بدأنا منه ، لن يكون هو العدد ٣ . بل علينا أن نرتفع درجة أخرى فى التجريد ، ففترض أو نتوهم وجود صنف لكل هذه الأصناف الفعلية والممكنة التى تشبه هذا الصنف المعين للثالث الذى بدأنا منه . وسيكون هذا الصنف الوهمى مرتين أو المركب فى رهمه هو صنف العدد ٣ . ولهذا يعرف رسل العدد الأصلى Cardinal (وهو أى عدد عادى) بأنه صنف الأصناف التى تشبه صنفاً معيناً

the class of classes similar to a Given class

ويؤكد رسل أن كل الأعداد أوهام منطقية : « كل الأعداد أوهام منطقية . الأعداد هى أصناف للأصناف ، والأصناف أوهام خيالية . ومعنى هذا أن الأعداد من حيث هى ، تمثل درجتين فى الوهم : إنها أوهام لأوهام ، ^(١)

ويلاحظ صمويل الكسندر إن فريجه ورسل بعد هذا كله لم يقدمنا لنا إلا وصفاً للعدد . لكنهما لم يقدمنا لنا تعريفاً للعدد .

أما تعريف العدد فلا يمكن أن يتم فى رأيه إلا ابتداء من الموجودات العددية ، أو ذات الطبيعة العددية . وكل الموجودات عند الكسندر ذات طبيعة عددية . وليس من شك فى أن العدد ليس هو العدد ، أى أن فريجه

(١) رسل : فلسفة الذرية المنطقية ، ص ٣٧١

ورسل كانا محققين في قولهما بأن الكثرة مختلفة عن العدد . وليس من شك كذلك في أنهما كانا على حق في فهمهما فكرة العدد اعتماداً على فكرة الكل .

لكن ماهو الكل ؟ هل هو الكل اللفظي ؟ هل هو صنف الماصدقات بدون مفهومات ؟ يختلف صمويل ألكسندر مع المناطقة الذريين في تعريفهم الكل على هذا النحو . ويذهب إلى القول بأن هناك كليات تجريبية . والأعداد الأصلية هي هذه الكليات التجريبية . ولهذا يقول : «العدد هو تكوين لكل ما (لتشكيل جميع) في علاقته بأجزائه ،^(١) . العدد هو مخطط a plan لتكوين الكل ذى الأجزاء . وعلمنا أن لانسيم فهم فكر صمويل ألكسندر في هذا الموضوع . فهو لا يقصد بهذا أن يقول إن العدد تجريبي . كلا . العدد عنده أولى a priori ، وهو مقولة من المقولات . لكن مقولات ألكسندر وإن كانت أولية فإنها تعيش في قلب الكثرة . وبهذا تختلف عن مقولات كانط التي نظر إليها هذا الأخير على أنها أولية عقلية لها علاقة بإمكانية التجربة الحسية المتكثرة ، من الناحية النظرية فحسب . المقولات عند ألكسندر مخططات وتشكيلات أولية ، من حيث أنها لا تمثل مثلاً وعاء كبيراً يضم الأشياء الحسية ، ولكنها في الوقت نفسه تجريبية لأنها مخططات وتشكيلات لها ، تعيش في قلب الكثرة الحسية . فالعدد ٢ مثلاً يتجسد في شخصين أو بوعتين أو قلمين . الخ . ولكنه ليس أياً من هذه المجموعات الثنائية . ومع ذلك ، فهو ليس تجريداً مطلقاً من كل المجموعات الثنائية ، إنه مخطط لها تبنى عليه هذه المجموعات الثنائية . إننا لا نستخلص فكرتنا عن العدد ٢ من مجرد ملاحظتنا لكل المجموعات الثنائية ، إنها ليست « حاصل جمع » لكل الثنائيات ، إنها مقولة

(١) صمويل ألكسندر : المكان والزمان والأوهية ، ج ١ ، ص ٣١٣

لكل الموجودات منظوراً إليها باعتبارها مجموعات ثنائية تشغل أجزاء من المكان الزماني . وينبهننا ألكسندر إلى أننا عندما نفكر في العدد ٢ كقولة أو كخطط للمجموعات الثنائية نسقط من حسابنا اعتبارات كثيرة : فلا يهمنا مثلاً إذا كانت المجموعة الثنائية التي أمامنا مجموعة لشينين أو شخصين أو كلبين ، ولا يهمنا حجم أعضائها ، ولا يعنيننا شكلها . . الخ . وإنما يعنيننا شئ واحد فقط هو أنها مجموعة ثنائية .

* * *

إننا لا نقول بماهية عقلية يقوم عليها « الكلى » باعتباره تصوراً ذهنياً فمثل هذه الماهية العقلية الكلية يتزايد كل يوم الشك في وجودها . ونوافق وتجفشتين على نقده لها من خلال المثال الواضح الذي قدمه ، وهو كلمة « الألعاب »^(١) . يقول مامعناه إننا لو قارنا كلمة « الألعاب » Games وفي مجالاتها المختلفة لتبين لنا أنه لا ماهية عقلية تجمعها . قارن الألعاب السويدية ، بالألعاب الكروية ، بألعاب القوى ، بألعاب الورق ، بألعاب التسلية . . الخ . هل نجد خيطاً واحداً يجمع هذه الأصناف من الألعاب فسواء اتجهت إلى عدد اللاعبين في كل لعبة ، أو طريقة اللعب ، أو طريقة حساب الأهداف ، أو قواعد اللعبة أو الأخطاء أو الجزاءات التي يوقعها الحكم على اللاعبين . . الخ ، فلن نجد في أى ميدان من هذه الميادين خط مشترك يجمع هذه الألعاب كلها ، ويقوم عليه تصور ذهنى مشترك بينها . ومع ذلك فأنت تطلق عليها جميعاً كلمة ألعاب . هل نقول تبعاً لهذا بكللى لفظى قائم على الماصدقات بدون مفهومات ؟ هل نقول باتجاه برجماتى قائم على الالتفات فقط إلى ردود الفعل السلوكية ؟ وهذا الاتجاه الأخير نجده

L, Wittgenstein : Philosophical Investigations, translated (١)
by G, E, M, Ancombe, Oxford, Basil Blackwell, 1953, Sec, 66

عند جون ديوى ^(١)، ونجده كذلك عند وتجنشتين في كتابه «مباحث فلسفية»، حيث يقول مثلاً: «لا تسأل عن معاني الكلمات بل سأل عن استعمالها». «ما معنى كلمة خمسة؟ لا تسأل عن شيء من هذا القبيل. سأل فقط عن استعمال كلمة خمسة» ^(٢). كلا. لا هذا أو لا ذلك. بل نقول بالكلية على أنه إطار أولى تجريبي في الآن نفسه بالمعنى الذي حدده صمويل ألكسندر، وذلك بالنظر إلى كل لعبة من هذه الألعاب.

ونقول به أيضاً بالمعنى الذي حدده «مور» في كتابه الذي أشرنا إليه سابقاً وعنوانه: «بعض مشكلات الفلسفة الرئيسية». فقد لجأ «مور» في تحديد معنى الكل إلى طريقة طريفة، يحسن أن نلم بها.

فهو يفرق بين نوعين من الكل: الكل القائم على أساس العلاقة (وجود علاقة مشتركة بين أعضاء الفئة الواحدة). والكل القائم على أساس الصفة (هذا اللون الأبيض مثلاً باعتباره حداً كلياً تنصف به كل الأشياء التي يقال عنها إنها بيضاء). هذا النوع الثاني من الكل لا ينفع في تحديده علاقة الفرد بالفئة لأن الذي يجعل هذه الأشياء المختلفة بيضاء ليس كونها أعضاء في فئة اللون الأبيض. وذلك لأنني بعد أن أعرف أنها أعضاء في فئة اللون الأبيض، لابد أن أسأل بعد غذا عن السبب الذي من أجله نطلق عليها جميعاً صفة واحدة. هنا ويلجأ «مور» في تحديد معنى الكل القائم على الصفة إلى طريقة أخرى مستعينة بالمسكان والزمان. فيقول ما معناه: إن من اليسير على المرء أن يتصور وجود شيء واحد في نفس المسكان في زمانين مختلفين. لكن من الصعب أن يتصور وجود

(١) جون ديوى. المنطق نظرية البحث، ترجمة وتصدير وتعليق الدكتور زكي نجيب

عمود، دار المعارف، ١٩٦٠

(٢) وتجنشتين: مباحث فلسفية، القسم الأول.

الشيء في زمان واحد في مكانين مختلفين . (إلا أن يكون هذا الشيء هو الله تعالى نفسه) . والحق أن وجود الشيء في زمان واحد في مكانين مختلفين أو أكثر من مكانين هو أهم ما يميز الكلى . وهو الصفة التي نبهت عنها لتمييز الكلى .

(٢٣)

نعود إلى التعريف الذي ذكرناه في أول الفقرة السابقة (رقم ٢٢) والذي قال فيه وتجنشتين إن الأسماء شبيهة بالنقط ، أما القضايا فشبيهة بالأسهم لأنها تحمل مغزى . وذلك من أجل أن نلتفت فيه هذه المرة إلى تشبيه وتجنشتين القضايا بالأسهم وليسكون هذا أساساً لمحاولة فهمنا مبحث القضايا عنده . وبهذا نكون قد فرغنا من مبحث الحدود والأسماء عند المناطق الذريين .

ما معنى القضية عند وتجنشتين ؟

للقضية عند وتجنشتين مقطوعة الصلة مفهوماً . القضية عنده غير مقضى فيها بشيء . إنها لا تحمل حكماً ولا قضاء . وأطرافها - بل ألفاظها - لا نسبة بينها . القضية عنده لها « وجود منطقي » . بالمعنى الذي رأيناه سابقاً في أكثر من مناسبة .

القضية عند وتجنشتين تقدم لنا صورة أو لوحة منطقية . ولو أردنا الدقة لقلنا إن القضية عند وتجنشتين لا تحمل معنى ، بل مغزى فقط . ومغزاها ليس شيئاً ثابتاً ، وليس شيئاً ما مثلاً أمامنا أو حتى في تصورنا ، بل قائم فقط في مغزاها « الممكن » ، في الاتجاه الذي تشير إليه لأنها - أى القضية - مجرد سهم ، سهم لا رأس له يقف عنده : إنها إذن ليست سهماً ، بل مجرد « مؤشر » .

يقول وتجنشتين : « أن نفهم قضية يعنى أن نعرف ماذا ستكون عليه الحالة لو كانت صادقة »^(١) . ومعنى هذا أننا نستطيع أن نفهم القضية دون أن نعرف إذا كانت صادقة أم كاذبة . ولا أدل على هذا أننا نفهم مغزى القضايا الكاذبة . فلو كان معنى القضية - أى مغزاها - يتحدد عن طريق مطابقتها بالواقع ، لأصبحت جميع القضايا الكاذبة غير مفهومة ولا معنى لها . لسكننا نفهم مغزى القضية الكاذبة ، أو على الأقل ، نفهم ما تشير إليه من مغزى .

من هذا يتضح أن القضية بالرغم من أنها تقدم لنا « لوحة » ، إلا أن ثمة اختلافاً كبيراً بين اللوحة هنا واللوحة التي يقدمها لنا الفنان في « صورة » ، أو « لحن » مثلاً . فكل عنصر من عناصر الصورة يشير إلى معنى أو دلالة بل يعنى شيئاً ما ويدل على شيء ما . وكل جزء من أجزاء اللحن يقابله جملة موسيقية ذات دلالة . أما اللوحة التي تقدمها القضية عند وتجنشتين فلا تقابل شيئاً أو لا تدل على شيء . لأننا لو أدخلنا فيها معايير الدلالة والمعنى والحكم لفقدت وجودها المنطقي ، وسقطت في عالم الواقع الذي ينظر إليه المناطق الذريون والضعيون على أنه العدو اللدود . وقد أراد أصحابنا أن يجنبوا القضية هذا « السقوط » .

يقول وتجنشتين ما معناه إن الأسماء لها معنى ولكن لا مغزى لها ، أما القضايا فتحمل مغزى ولكن لا معنى لها . لسكننا رأينا المعنى الذي يشير إليه الاسم ، فهذا المعنى هو الموضوع أو الشيء كما يفهمه هو . أما مغزى القضية فهو ليس شيئاً آخر غير واقعها اللفظي . إن القضية كما يفهمها وتجنشتين لا تعبر عن واقع خارجي ، ولا تعبر عن موقف ، إنها تصف

موقفاً فقط : « القضية لا تسمى موقفاً ، إنها لا تشير إلى موقف ، بل تصف الموقف فقط »^(١) . والموقف هنا ليس هو الموقف السكائن القائم بالفعل ، بل هو الموقف الممكن فقط : « القضية لا تحتوى حالياً وبالفعل على مغزاها ، إنها تتضمن فقط إمكانية التعبير عن هذا المغزى »^(٢) .

أما اللوحة اللفظية التي تقدمها القضية فتصور فقط النقاء الوقائع (بالمعنى الذي شرحناه لهذه الكلمة في الفقرات السابقة) الموجبة بالوقائع السالبة ، مع ملاحظة أن هذه الوقائع السالبة ليست - كما كان يقول المنطق القديم - « معدولات ، بل هي « محصلات » سلبية . وقد رأينا كذلك أن السوالب عند رسل بنوع خاص ليست « معدولات ، بل هي محصلات في صيغة السلب ومجموع المحصلات الموجبة والسالبة اللفظية هو ما يمثل الواقع Reality كما يفهمه وتجنشتين . ولهذا يقول : « مجموع الحالات في وجودها وعدم وجودها هو الواقع »^(٣) . ويقول أيضاً « تفترض القضية الموجبة بالضرورة وجود القضية السالبة والعكس صحيح »^(٤) . ومعنى هذا أن كل قضية لها قطبان . قطب موجب يمثل إمكانية صدقها ، وقطب سالب يمثل إمكانية كذبها . وهذا هو ما يعبر عنه وتجنشتين بواقع القضية . ومن الطبيعي أن يضم الواقع اللفظي للقضية القطب الموجب والسالب في وقت واحد ، لأننا هنا في عالم الممكن اللفظي لا نتعداه . ولهذا يقول وتجنشتين ما معناه إن كل قضية دالة للصدق والكذب معا .

واقع القضية عند وتجنشتين واقع حركي ، مليء بالحركة : حركة الأسهم

-
- | | |
|-----------------------|-------|
| Tractus : 3. 144 (1) | (١) |
| Tractus : 3, 13 (3) | (٢) |
| Tractus : 2. o6 | (٣) |
| Tractus : 5. 5151 (3) | (٤) |

أو المؤشرات . فهذا السهم يتجه هذه الوجهه ، وذاك الآخر يسير في نفس الاتجاه أو في الاتجاه المضاد . وحصيله هذه الحركة (حركة الألفاظ) هي ما تقدمه لنا القضية من واقع . وهذا بخلاف هذا السكون ، والخلود ، الذي يسم عالم الموضوعات والأشياء . نحن هنا إذن في عالم القضية ، في جو مليء بالحركة .

بشرى إذن لهؤلاء الذين يؤمنون بالحركة والديالكتيك . فونجشتين يقول هو الآخر بالحركة والديالكتيك والديناميك والصيرورة ١١ مع فارق واحد فقط - وهو لعمري فارق جوهري - هو أن الحركة التي يعينها وتجنشتين هي حركة الأسهم أو حركة الألفاظ بما تتضمنه من إمكانية توليد ألفاظ أخرى . أما الحركة التي يعينها فلاسفه الديالكتيك - على اختلافهم - فهي حركة الوقائع الحقه ، وظواهر الوجود في صراعها الدائم الذي لا ينقطع .

* * *

وصلنا في بحثنا الآن إلى الحد الذي يهيئ لنا أن نفهم ما يقصده المناطقه الوضعية بعامة والذريون منهم بخاصه من دالة القضية .

فنحن نعلم من شرحنا السابق أن القضايا عند أصحابنا تنقسم بوجه إلى قسمين : قضايا بسيطة كما يسميها وتجنشتين ، أو ذرية - كما يسميها رسل ، وقضايا مركبة أو كما يطلق عليها الإثنان قضايا جزئية . والقضية المركبة أو الجزئية هي التي تتكون من قضيتين أو أكثر من القضايا البسيطة . لكن معظم القضايا عندهم قضايا مركبة ، وذلك لأن القضية البسيطة تمثل واقعة ذرية . ولما لم يكن شأن الواقعة الذرية أن تولد شيئاً لأن قوامها موضوع وصفة أو كيفية (بالمعنى الذي حددناه لهذه الكلمات سابقاً) أو موضوع وعلاقة ، فإن وصف الواقعة الذرية عن طريق الألفاظ لا يولد وصفاً آخر

لكن الحق أن كل قضية — مهما تراءت لنا على أنها بسيطة — فهي مركبة .
وبالتالى لابد أن نقوم بتحليلها إلى ما تتضمنه من قضايا بسيطة . يقول
وتجنشتين : « القضية — أية قضية — دالة للصدق truth-Function لقضايا
بسيطة » .

والقضية التى من الممكن أن تنحل إلى قضايا بسيطة ترتبط عناصرها
بالفاظ بنائية مثل : وار العطف ، إذا ، لكن ... الخ . مثال ذلك
القضية (اقول) : « محمد وأحمد فى الحجرة » ، هذه القضية من الممكن
أن تنحل إلى القضيتين ب ، « محمد فى الحجرة » ، و « أحمد فى الحجرة » .
فصدق القضية الأولى (ا) يتوقف إذن على صدق القضيتين ب ، « . هذه
الألفاظ البنائية هى ما يطلق عليها وتجنشتين ورسلى اسم الثوابت
. Constants

ولكن حذار أن تكون فريسة وهم ١١ فهذه الثوابت هى التى تربط
ألفاظ الجملة . ومن هنا فإنها تؤدى وظيفة هامة ، لأننا عن طريقها نستطيع
أن نحلل القضايا المركبة إلى بسيطة . ولكن خطورتها — عند أصحابنا —
أن الذهن يتجه بطبيعتها عن طريقها إلى ضرب الأمثال . فهو لن يفهم
حرف العطف « و » مثلاً إلا إذا ضرب مثالا . ولا بد أن يكون هذا المثال
مشتقاً من الواقع . وهنا مكن الخطر . لأن القضية بهذا ستسقط فى
عالم الواقع وتترك العالم اللفظى الذى يمثل وجودها المنطقى . ولهذا نجد
وتجنشتين يقول بصراحة فى الرسالة : « فكرتى الرئيسية هى أن الثوابت
المنطقية ليست تصويرية ^(١) logical »
My fundemental idea is that the 'logical
Constants are mot representatives".

— ١٢٥ —

ومعنى هذا أنه لا يريدنا على أن نفهم أن « الثوابت » تمثل أو تصور شيئاً مما يجرى في الواقع الحى . وذلك لأن الثوابت تدفعنا بطبيعتها غير المدلة إلى أن نفهم معناها ومدلولها عن طريق ضرب الأمثال من الواقع لكن هذا التحذير الذى ألقاه وتجاهشتين في وجوهنا بلغة المهديد المنذر ، من شأنه أن يردنا إلى صوابنا حتى نفهم ما يريد ١١٠

وفي هذا المعنى نفسه يقول رسل : إن اللغة التى استخدمت في كتاب أصول الرياضيات لغة ذات سياق Syntax ، ولكنها بدون مفردات Vocabulary ، (فلسفة الذرية المنطقية ، الطبعة السابقة) ومعنى ذلك أن هذه اللغة ليست وجودية أو ليست شيئية ، بل — مدامت لغة ذات سياق فقط — فإنها هى اللغة التى يجب استخدامها في الوجود المنطقي ، أو — والمعنى واحد — في الوجود الرياضى .

وهناك في الالة ألفاظ أخرى بنائية من حيث أنها تربط أجزاء الجملة ، ولكنها ليست ثوابت بالمعنى الذى يريده المنطقة الذريون . أى أنها ليست دوال صدق مثال ذلك ، لأن ، (التى تدل على السببية) ، مثل قولنا « رسب محمد لأنه لم يستذكر دروسه » . فهذه القضية لا يمكن أن تنحل إلى قضيتين مثل : « رسب محمد ، و محمد لم يستذكر دروسه » ، لأنه لا رابطة عليية أكيدة بين الرسوب وعدم الاستذكار ، ولأن الرابطة العلية في مختلف صورها عند المنطقة الوضعيين ليست أكيدة . وبالتالي ، فإن لفظة « لأن » ليست لفظة بنائية دالة للصدق .

وهناك في اللغة ألفاظ تستخدم في القضايا وتدل على السلب مثل : ليس ، لا . فما موقفنا منها ؟ هل نعد هذه الألفاظ دوالاً للصدق في القضية ؟ الجواب بالإيجاب .

وذلك لأن لفظه "ليس" ، وإن كانت لا تربط قضية بقضية أخرى ، إلا أنها تمثل حالة تحد من صدق القضية . فإذا رمزنا للقضية المركبة التي أمامنا بالرمز (ق) وافترضنا أنها صادقة ، ثم حللناها إلى قضايا أبسط منها فقد نصل عن طريق التحليل إلى اكتشاف أن بعض أجزاء التحليل ليس مما تنطبق عليه القضية (ق) ككل ، أى فى مجموعها . حيث نذكر سنقول إن (ق) كاذبة ، وسنسلب الصدق عنها هكذا (ق̄) . مع ملاحظه أن العلامة (ق̄) تشير إلى السلب . ووضعنا هذه العلامة قبل ق ، يعنى أن القضية كلها أصبحت كاذبة . فالسلب هنا ليس سلباً للعنصر أو للجزء الذى اكتشفنا عن طريق التحليل أنه يكذب القضية ، بل هو سلب للقضية كلها . ولهذا نجد وتجنشتين يقول : "ليس هناك شئ" فى الواقع يقابل الرمز (ق̄) ،^(١) . والذى يقصده هنا طبعاً من اواقع أنه الواقع المنطقي اللفظي للقضية ، على نحو ماشرحنا ذلك سابقاً . أعنى - بوضوح - أنه لا يقصد بالواقع هنا الطبيعة الخارجية . فليس عند المناطقة الذرين واقع بهذا المعنى ، وليس عندهم طبيعة خارجية . أما معنى العبارة السابقة فهو ماذكرناه قبلها وهو أن اكتشافنا عن طريق التحليل لعنصر من العناصر أو لواقعة من الوقائع (بالمعنى المنطقي لكلمة وقائع) لا تصدق عليه أو عليها القضية ق ، فإن هذا لن يؤدي فقط إلى رفضنا لهذا العنصر أو لهذه الواقعة ، بل سيكون بمثابة الحكم بكذب القضية كلها . ولهذا فإن الرمز (ق̄) يمثل حالة توقف تصديقنا بالقضية ق أو توقفه عند حد .

ومن أجل هذا فإن القضية السالبة لامغزى لها عند وتجنشتين . وذلك لأنه لو كان لها مغزى أو معنى لكان من الممكن أن تنحل إلى قضايا أبسط منها . ولكننا لا نستطيع ذلك بإزائها لأنها مجرد حالة تحد من صدق

القضية . ولو كان للقضية السالبة معنى لكان سلب السلب (~) ليس معناه الإيجاب ، كما ينبغي علينا أن نفهمه ، بل لأدى معناه في القضية (~ ق) إلى معنى مغاير تماماً للمغزى الذى تشير إليه القضية « ق » ، إلى معنى بعيد كل البعد عن معناها الأول .

وأقوال وتجشنتين في السلب والقضية السالبة لا تختلف عن أقوال برتراند رسل في الصنف السالب وهو الصنف الذى يكون عضواً في الدائرة التى تكونه .

ثم القضايا الكلية ما موقفنا منها ؟

هل نستطيع أن نحلل القضية المسبوقة بكلمة « كل » إلى قضايا بسيطة ، ونكون في الوقت نفسه على ثقة من أن « كل » تشير إلى دالة صدق للقضية ؟ إجابة وتجشنتين على هذا السؤال بالنفي .

فالقضية التى تقول « كل الأشخاص في الحجرة ينظرون إلى شاشة التلفزيون » لا تدل فقط - في مغزاها المنطقي - على مجموعة قضايا جزئية . إنها لا تساوى تماماً القضايا الآتية : « س في الحجرة وينظر إلى شاشة التلفزيون » و « ص في الحجرة وينظر إلى شاشة التلفزيون » و « د في الحجرة وينظر إلى شاشة التلفزيون » ، إن القضية الكلية التى تدخل فئة لا تصبح قضية صادقة بمجرد تحويلها إلى قضايا من النوع الذى يدخل فرداً في فئة ، بل لابد لنا من قضية أخرى نقرر فيها ما يلي : « س ، ص ، م هم كل الأشخاص الموجودون في الحجرة » . وبدون هذه القضية المضافة ، لن تصبح للقضايا الجزئية التى أدخلنا فيها فرداً في الفئة أية قيمة . ومعنى هذا أن مجرد عثورى على « فرد » من أفراد الفئة الكلية ، أى الفئة التى تقوم على إدخال فئة في فئة ، لا يكون دليلاً في حد ذاته على صدق هذه

القضية . بل لا بد أن أضيف قضية أخرى تقول إن هذا الفرد هو كل أفراد هذه الفئة (وذلك في حالة الفئة ذات العضو الواحد) . أو إذا كانت الفئة مشتملة على أفراد كثيرين ، فلا بد أولاً أن أتأكد في عدد من القضايا الجزئية - من أن كل فرد من هذه الأفراد داخل في هذه الفئة وأنه متصف بالصفة التي قررتها القضية الكلية بالنسبة إلى كل أفرادها . لكن هذا لا يكفي للتأكد من صدق القضية الكلية . إذ لا بد لي من أن أضيف إلى سلسلة القضايا الجزئية السابقة قضية كلية أخرى أقرر فيها أن فلاناً ، وفلاناً ، وفلاناً هم كل الأشخاص الذين يمثلون الفئة الأولى .

هذه القضية المضافة التي أقرر فيها أن فلاناً وفلاناً وفلاناً هم كل الأشخاص الذين يمثلون الفئة الكلية (عضوية الفئة في فئة) هامة جداً بالنسبة إلى المناطقة الذريين . وأهميتها قائمة في نقد الأساس أو المبدأ الذي يقوم عليه الاستقراء . إنها تظهرنا . كما يقول رسل في فلسفة الذرية المنطقية (ص ٣٤٣) على أننا لا نستطيع أن ننتقل من تصفح الحالات الجزئية إلى استنباط القانون الكلي الذي يحكمها إلا بعد أن نتأكد - في قضية كلية جديدة - من أن الحالات الجزئية التي تصفحناها (مهما كانت ضخامة عددها ، بل ومهما كانت تمثل حالات الاستقراء التام لاحالات الاستقراء الناقص فقط) هي كل الحالات المطلوب منا تصفحها ليثبت أمامنا صدق القانون العلي أو صدق القضية الكلية .

وهذا هو الذي حدا ببرتراند رسل إلى ضرورة افتراض وجود «وقائع عامة» بالإضافة إلى الوقائع الجزئية . فهو يقول : «سيكون من الخطأ جداً أن نفترض أن بوسعك وصف العالم عن طريق الاستعانة بالوقائع الجزئية فقط إنك لن تأمل في الحصول على وصف تام للعالم بدون القول بوقائع عامة إلى جانب الوقائع الجزئية» ^(١) . ورسل في هذه

(١) فلسفة الذرية المنطقية ، ص ٣٠٣

النقطة بالذات قد اختلف مع وتجنشتين الذى رأى أنه لا ضرورة لافتراض هذه الوقائع العامة، لأن التحليل المنطقي لا بد أن يستمر إلى غايته حتى نلتقى بالموضوعات أو الأشياء الذرية (بالمعنى الذى حددناه لهذه الكلمات سابقاً)، ولسبب آخر أيضاً، هو أننا لسنا بحاجة إلى وصف تام للعالم بل لا بد أن يكون وصفنا له ناقصاً. لكن إذا فرضنا جديلاً أننا حصلنا على قائمة جميع القضايا البسيطة فى العالم، وهى القضايا التى تعبر عن وصف جميع الوقائع البسيطة التى يشتمل عليها فيكون لدينا حينذاك وصف تام للعالم: «إذا حصلنا على قائمة بكل القضايا البسيطة الصادقة، فإن وصفنا للعالم حينذاك سيكون وصفاً تاماً» (١).

لكن وتجنشتين يرى أنه لما كانت القضية المضافة التى أقرر فيها أن فلاناً وفلاناً وفلاناً هم كل الأشخاص الذين يمثلون الفئة الكلية تنحل - عن طريق التحليل المنطقي - إلى قضايا جزئية تشير إلى موضوعات، فإن هذا يؤدي إلى النهاية إلى أن صدق القضية الكلية الأولى (عضوية الفئة فى فئة) معناه إمكانية تحويلها إلى مجموعة من القضايا الجزئية التى تتناول موضوعات ذرية جزئية. لكن هذا لا يعنى مطلقاً أن صدق القضية الكلية «كل الأشخاص الموجودون فى الحجرة ينظرون إلى شاشة التلفزيون» معلق بمشورنا على شخص معين فى الحجرة وينظر إلى شاشة التلفزيون - وذلك لأن «الشخص» يمثل مركباً موضوعاً ذرياً بسيطاً. إن «سقراط» ليس «موضوعاً» بسيطاً عند وتجنشتين. إنه مجموعة من الموضوعات، كل موضوع معبر عنه فى حالة وصفه. إنه فيلسوف، إنه ضخمة الجثة، لقد شرب السم، لقد كان يمشى فى الأسواق... الخ. ولهذا فإن وتجنشتين يريد

منا ليس فقط أن نقرر هذه القضية المضافة التي تقرر إن فلاناً وفلاناً وفلاناً
هم كل الأشخاص الموجودون في الحجرة وينظرون إلى شاشة التلفزيون
بل يريد منا أن نصل في تحليلنا لهذه القضية المضافة ، أو للقضية الكلية
الأصلية ، إلى هذه الموضوعات المنطقية الحقيقية ، في رأيه هو .

المهم أن نلاحظ أن القضايا الكلية عند المناطقة الذريين لا تقرر
وجوداً ولا شأن لها بالحديث عن وجود الموجودات . وهذا كلام
لا ينسحب كذلك على وجود الموجودات الجزئية المفردة أو المشخصة التي
تنحل إليها الفئة أو الكلى . ومعنى ذلك أن القضايا الكلية لا تقرر وجوداً
قبل التحليل المنطقي وبعده . اللهم إلا إذا وصلنا في تحليلنا للحدود الكلية
التي تشتمل عليها إلى هذه الموضوعات الخيالية الوهمية البسيطة التي يصرون
إصراراً على أن يستمر التحليل المنطقي حتى يصل إليها .

ولا يخفى على القارى أن في هذا المبدأ هدماً لكل القضايا التي كان يقول
عنها المنطق القديم أنها دأولية ، وأن التصديق بها ضرورى وأنها مقدمات
غير ذات وسط ، وهى كل قضايا البرهان (انظر منطق البرهان للبؤلف)
مثل الكل أكبر من الجزء ، الشيطان المساويان لثالث متساويان . . . الخ .
ولا يخفى عليه كذلك أن فيه هدماً لكل قوانين الاستدلال ، ولكل المبادئ
الرياضية ، ولكل قوانين الطبيعة ، وأخيراً وليس آخراً ، لكل القضايا
الفلسفية التي تتصل بالوجود الكلى وبالحياة ككل وبالله تعالى : وذلك
لأن كل هذه الموضوعات مركبات وليست ببسائط .

(٢٤)

يقسم وتجنشتين القضايا إلى ثلاثة أنواع :

قضايا صادقة دائماً . وقضايا كاذبة دائماً . وقضايا تحتل الصدق

بـالكذب . والقضايا الأولى هي القضايا الضرورية : قضايا المنطق والرياضات .
وهي القضايا التي يدعوها وتجشثن بقضايا تحصل الحاصل *tautologies* .
فالقضايا المنطقية التي تقول : إما أن تكون السماء ممطرة أو غير ممطرة ،
قضية تحصيل حاصل . وذلك لأنها لا تخبرني عن شيء مما يحدث في الواقع ،
لأنني لا ألتقي في الواقع إلا بوجود السماء ممطرة أو بوجودها غير ممطرة .
ولكني لا ألتقي مطلقاً « بكون » السماء إما ممطرة أو غير ممطرة . فهذا
« كون » منطقي لا علاقة له بأمور الوجود . وهو لهذا صادق دائماً . وذلك
لأن هذه القضية قد جمعت كل الاحتمالات الممكنة التي من الممكن أن ألتقي
بأحدها ، ولكني إن ألتقي بها مجتمعة في الواقع . فباب الصدق في مثل هذه
القضايا مفتوح على مصراعيه . ولهذا فإن وجودها — أو بمعنى أدق —
فإن « كونها » مستقل عن الواقع . وقضايا العلوم الرياضية قضايا تحصيل
حاصل كذلك . وذلك لأنها لا تضيف جديداً إلى ما عندي . إن القضية
 $2 + 2 = 4$ لا تضيف جديداً إلى ما عندي . لأن ما بعد علامة التساوي
وهو النتيجة ليس شيئاً آخر إلا ما قبلها . ولهذا السبب فإنها قضية تكرارية
أكرر فيها نفسي ، أحصل ما كنت قد حصلت من قبل . ولسبب آخر
أيضاً وهو أن علماء الرياضة يبدأون علومهم من مصادرات وتعريفات
يضعونها وضعاً ، في حرية تامة غير مشروطة ، وكل ما يصلون إليه من
نتائج بعد هذا يكون متضمناً في هذه المصادرات والتعريفات التي بدأوا منها .
هذا فضلاً عن أن قضايا المنطق والرياضة قضايا رمزية ، تستخدم الرموز
في صيغتها . والرموز متغيرات (في مقابل الثوابت) . والمتغيرات لا تشير
إلى شيء محدد في الواقع . فإذا قلت : *a* *b* ، بمعنى أن *a* لها علاقة عـ بـ *b* ،
فهذه قضية منطقية رياضية لأن بوسعك أن تجعل الرمز *a* ، *b* ، وكذلك
العلاقة ع التي بينهما تقابل أى شيء في الواقع وأية علاقة تريد .

والقضايا الكاذبة دائماً هي القضايا المتناقضة . وذلك مثل قولى : «السماء ممطرة وغير ممطرة» . فإن هذه القضية تقرير لواقع كاذب متناقض . لأن الواقع لا يمكن أن يجمع فى آن واحد بين وجود السماء الممطرة ووجودها غير الممطرة .

أما القضايا الصادقة الكاذبة فهى تلك التى تصف وقائع تجريبية . وتكون هذه القضايا صادقة إذا كانت الحقيقة التى تقررها تطابق الواقع ، وكاذبة إذا كانت الحقيقة التى تقررها لا تطابق الواقع . وهذه القضايا دوال منطقية لقضايا أخرى . علينا أن نحللها تحليلًا منطقيًا لنبتين صدقها أو كذبها .

ولن نتناول هذا النوع الأخير من القضايا الآن . أما القضايا الكاذبة فأمرها مفروغ منه لأنها متناقضات . وسنوجه أنظارنا الآن إلى قضايا تحصيل الحاصل ، وللقسم الثانى منها وهى قضايا الرياضيات . أما القسم الأول منها وهو القضايا المنطقية فى كل ما كتبناه من أول الكتاب رد على اعتبارها قضايا تحصيل حاصل من جانب المناطقة الذريين . وذلك لأن علم المنطق من وجهة نظرنا هو علم البحث فى الحقيقة ، وليس علم البحث فى تحصيل الحاصل . نقول إننا سنوجه همنا الآن إلى مناقشة المناطقة الذريين فى قولهم بأن قضايا الرياضيات كلها تحصيل حاصل . وسيجربنا مناقشة قولهم هذا إلى البحث فى أمرين : أولاً - الحرية غير المشروطة التى يتمتع بها علماء الرياضة ، وثانياً - أساس اليقين فى قضايا الرياضيات .

وقد عرضنا سابقاً لمناقشة المسألة الأولى وذلك عندما عالجنا تصور علماء الرياضة للنقطة الرياضية وللامتناهى وللمتصل ، وفرقنا فى هذا الصدد بين الوهم والخيال . ثم ناقشنا نظرة رسل فى العدد وقد مناصدها نظرة أخرى . ولكن الأمر بحاجة إلى إضافات أخرى .

فنعول أولا إن هذه النظرة إلى الرياضيات ليست خاصة بالمناطقة
الوضعيين الذريين وحدهم . بل تسبقهم إليها « بونكارية » H. Poincaré
في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، حين ذهب إلى أن الحقائق
الرياضية كلها ليست إلا تعريفات مقنعة ^(١) définitions deguisées ، نصطلح
عليها اصطلاحاً ، ولنا مطلق الحرية في فرضها والتواضع عليها لأنها في نهاية
الامر ليست إلا « مواضعات » Conventions . وبونكاريه في هذا إنما كان
يمثل مذهب الإسمية العلمية Nominalisme Scientifique ^(٢) . وفي هذا
الاتجاه نفسه سار المناطقة الذريون والوضعيون .

لكن هذه المنظرة ، كما يلاحظ إدوار لي روا Eduoard Le Roy
لا تفيدنا إلا في بيان الدقة التي تتصف بها الرياضيات في أحكامها . يقول
لي روا ^(٣) : « إذا أردنا أن نتبع وصف الخطوات التي يمر بها العالم الرياضي
في تفكيره ، فكثيراً ما نسمع أنه يبدأ من بعض الأفكار التي ينشؤها
إنشاء وتكون من خلقه هو ، ثم يقوم بعد ذلك بتحليلها . أي أنه يقدم
أول الامر مجموعة من التعريفات التي تولد موضوعاتها من تلقاء نفسها ،
وتكون مترابطة ومنسجمة ، ولا يشترط في هذا الترابط إلا عدم تناقضها
بعضها مع البعض الآخر ، بحيث أن عالم الرياضة يستطيع أن يستخلص
منها استخلاصاً منطقياً النتائج التي تكون متضمنة فيها . ومن المؤكد أن هذا
الوصف يطابق ما يقوم به عالم الرياضة فعلاً ، لأن هذا هو ما يجعل الأفكار
التي يقوم بدراستها أفكاراً قاطعة ، خالية من الاضطراب والخلل . وعلى

H. Poincaré : La science et l'hypothèse, Paris, Flam- (١)
marion, p. 70

(٢) أنظر مقدمة في الفلسفة العامة للدواف .

Bulletin de la Société française de Philosophie, Janvier (٣)
1913 p. 26 et suiv.

ذلك ، فإذا أردنا أن نقتصر فقط على تفسير دقة النتائج التي تصل إليها الرياضيات ، فإن هذا الطابع المنطقي القائم على البدء بتعريفات أولية تواضعنا عليها ، واختارها العالم الرياضى اختياراً حراً هو خير ما نستطيع أن نهتم به في هذا السبيل . ولكن هذا الطابع لا يظهرنا على كل ما يشتمل عليه منهج الرياضيات . إذ لا يكفي أن نطلع على دقة الرياضيات ، بل علينا أن نعرف السبب الذي من أجله نشعر أمام الرياضيات بأنها علم مفيد ، وبأنها تقدم لنا شيئاً ما ، وبأنها لا تنحل فقط إلى مجرد لعب بالرموز إننا نعلم جميعاً أن في استطاعة الإنسان أن يفكر تفكيراً سليماً ، ويستمر في تفكيره هذا مدة طويلة دون أن ينتهى تفكيره هذا إلى شيء مفيد فهناك إذن وجه آخر أو خطوة أخرى من خطوات المنهج الرياضى علينا أن نبحثها ، وهى كيفية اختيار العالم الرياضى لأفكاره الأولى ، ونوع المشاكل التي تثيرها هذه الأفكار ، انتهى كلامى لى روا .

فالرياضيات إذن ليست تحصيل حاصل ، وإلا لنفضنا أيدينا منها . حقاً ، إنها علم دقيق متماسك ، لكنها بالإضافة إلى هذا علم مفيد .

والحقائق الرياضية ليست متروكة لعالم الرياضيات ، يخلقها خلقاً من وهمه . وقد رأينا مصداقاً لهذا في تحليلاتنا السابقة للنقطة الرياضية ، وفكرة العدد ، وللامتناهى ، وللمتصل . وإذا نظرنا حتى إلى تلك الأفكار الرياضية التي تبدو أنها من نزوات علماء الرياضة ، مثل الأعداد اللامعقولة أو اللاعقلية *irrationnels irrationnels* ، نجد أنها ليست كذلك في الحقيقة . إذ المعروف أن كل عدد من الأعداد الصحيحة يحتل مكاناً محدداً بالنسبة إلى وضعه في عائلة الآحاد ، أو العشرات أو المئات . . . الخ . وأن العدد ٩ مثلاً هو آخر أعداد الآحاد ويليه العدد ١٠ الذى يعد أكبر عدد في مجموعة الآحاد وأصغر عدد في مجموعة العشرات ، وهكذا . وهكذا . الخ .

فلو فرضنا الآن أننا قد توصلنا إلى معرفة سلسلة الأعداد الصحيحة كلها ،
وسلسلة الأعداد الكسرية أيضا ، ووضعنا كل هذه الأعداد في خانة أو
مجموعة خاصة بها ، فإن هذه الخانة ستكون مشتملة على حد أدنى وعلى حد
أعلى ، شأنها في ذلك شأن كل خانة أو مجموعة من مجموعات الأعداد .
ولكن لا بد أن نفترض ، إلى جانب هذه الخانة ، وجود خانة أخرى من
الأعداد ، لانستطيع أن نعين فيها حدا أدنى وحدا أعلى ، مادامت الخانة
الاولى تشتمل على جميع الأعداد المعروفة . وهذه الخانة الأخرى ستكون
خانة الأعداد اللاعقلية .

والذى نريد أن نخلص إليه من هذا المثال ومن تحليلاتنا السابقة لبعض
المفاهيم الرياضية أن هناك « وقائع رياضية *faits mathématiques* » وليس
من شك في أن هذه الوقائع والتجربة الرياضية التى تدور فيها لهما مفهوم
يغاير ما نفهمه من هاتين الكلمتين فى المنهج التجريبي . لكنهما يعبران على
أى حال عما نريد أن نقرره هنا ، وهو أن الأفكار الرياضية التى يختارها
العالم الرياضى ليست خاضعة لهواه أو نزواته ، بل إنها تبدو أمامه وكأنه
لاقبل له باختيار غيرها . وهى تفرض نفسها عليه فرضا فى نوع من
الحتمية .

وهناك حقيقة علينا أن لا نغفل عنها عند حديثنا عن نشأة التفكير
الرياضى ، فتاريخ الرياضيات يظهرنا على أن هذا العلم قد نشأ عند قدماء
المصريين والبابليين والعبريين متأثرا بمطالب الحياة العملية ، وقائما على
التفكير فى الوقائع المحسوسة . ثم اتجه - بعد هذه المرحلة - عند اليونان إلى
التجريد ، وكان لهذا التجريد الفضل كل الفضل فى تقدمه . لكن علينا أن
نفهم هذا التجريد ، وعلينا كذلك أن لا نبائع فيه .

يقول جاستون بشلار : « من السهل أن يقال دائماً إن العالم الرياضى يتحدث دون أن يدري « ما » ، يتحدث عنه . لكن الواقع أنه يعتمد ألا يدري أو ألا يعرف . إذ من واجبه أن يتحدث كما لو كان لا يعرف . فهو يقوم بعملية كبت لإدراكاته الحسية ، ويرتفع بالتجربة الحسية إلى مستوى عقلى معين » (١) .

ومعنى هذا أن التجريد الرياضى لا يعبر عن عملية واقعية ، بل يمثل منهاجاً أو حيلة ، يلجأ إليها العالم الرياضى . ولهذا ، « فعندما ينشئ العالم الرياضى مصادرة من المصادرات ، يحرص على أن يبدو أنه لا يعبأ بالنتائج التى استفادها من العلم الذى ثبت فى عصره ، ولكن الحق أنه لا يقوم بافتراض أية مصادرة إلا إذا كانت متفقة مع الأشياء المعروفة » (٢) .

ولكن نكون على ثقة من هذا علينا - كما يوصينا ليون نزنشفيج (٣) - أن نصعد مجرى التاريخ . ولتأخذ على سبيل المثال علم الهندسة . فهذا العلم يقوم على دراسة الأشكال الهندسية « فى » المكان . حقا إن المكان هنا ليس هذا المكان أو ذاك ، ولكنه ليس الخلاء على أى حال . حقا ، إن المثلث الذى نتصوره فى علم الهندسة ليس هو شكل المثلث المتحقق مثلاً فى قطعة من الخشب أو الصلصال أو المرسوم على السبورة أو القائم فى حوض من الزهور . ولكنه - من حيث أنه مثلث - يمحصر بين أضلاعه مكاناً ما ، مكاناً مجرداً بهذا المعنى . وإقليدس قد تصور هذا المكان تصوراً معيناً ،

(١) G, Bachelard : Le Nouvel Esprit Scientifique, Paris, P. U. F., 1946, p. 32

(٢) نفس المرجع ؛ نفس الصفحة

(٣) L. Brunschvicg : Les Etapes de la philosophie mathématique, Paris, Alcan, 1912, (1 ère ed.)

بأن قال إنه سطح مستو . ولكن هذا التصور للمكان لم يهبط على إقليدس من السماء . بل جاء نتيجة لما قام به من ملاحظة ساذجة لحركات الأجسام أمامه ، أى أمام عينه المجردة . فرأى أنها تتحرك حركات منتظمة متصلة مطمئنة ، فاستنتج من ذلك أن المكان سطح مستو . لكن كان عليه بعد ذلك - وحسناً فعل - أن يقوم بعملية كبت للملاحظات الحسية . وبالرغم من ذلك ، فقد ظلت هذه الملاحظات تؤثر في هندسته كلها وظلت هندسته كلها تعكس هذه الملاحظات . ولا أدل على ذلك من أن فكرة «تطابق المثلثات» التي تلعب دوراً هاماً في هندسة إقليدس كلها ، لا يمكن أن نتصورها إلا إذا أمكننا أن نتصور إمكان تحرك مثلث من مكانه وانتقاله إلى المكان الذى يحتله . مثلث آخر ، دون أن يودى هذا الانتقال إلى إحداث أى تغيير فى المثلث الأول . الأمر الذى اتضح بعد ذلك بصورة قاطعة ، عندما قدم نيوتن ، بعد ثمانية عشر قرن تقريباً ، قوانين علم الحركة أو الميكانيكا كما نتصوره هو ، فلاحظ العلماء التشابه بين هذه القوانين وبين تصور إقليدس للمكان . ونظرة واحدة إلى مصادرات إقليدس تقنعنا بهذا الرأى . فالمصادرة الأولى التى تقول : «يمكن رسم خط مستقيم بين أى نقطتين» ، لا يمكن أن نتصورها إلا إذا استحضرت أمام ذهنى صورة المكان ذى السطح المستوى وصورة الأجسام التى تتحرك فيه حركة منتظمة ، بلا قفزات . وكذلك الحال فى المصادرة الثانية التى تقول : «أى خط مستقيم محدود الطرفين يمكن امتداده امتداداً متصلاً فى خط مستقيم» ، وفى المصادرة الثالثة التى تقول : «يمكن لآية نقطة أن تكون مركزاً لدائرة . . . وهكذا وهكذا .

نشأة الرياضيات كلها تفسر على هذا النحو . ولذلك ، فعندما أخذ العلم الإنسانى فى التقدم ، وعندما أصبحت الفيزيكا فيزيكا ميكروسكوبية لا تقنع بملاحظة الأجسام بالعين المجردة ، أى «من الظاهر» ، فحسب ، ولا تكفى بالزعم بأن المادة كتلة جامدة بل مجموعة من الذرات الكهربائية ، كان لابد

إن تكتشف الهندسات اللا إقليدية . يقول بشار : « كان اكتشاف هذه الهندسات حوالى عام ١٨٣٠ أمراً لا مفر منه ،^(١) . وذلك لأن الجسم لم يعد ينظر إليه على أنه كتلة بل على أنه مجموعة من الإلكترونات . ولكي نحدد مكانه علينا أن نسلط عليه أشعة « الفوتون » . لكن تسليط الفوتون عليه يغير من مكانه ويغير من شكله . وهذا يعنى عدم إمكانية نقل جسم من مكان إلى آخر مع الاحتفاظ بشكله ، ولكنه يعنى أيضاً بطريقة غير مباشرة أن المكان لم يعد سطحاً مستوياً . وأن الخط الذى يرسمه جسم متحرك فى المكان ليس هو دائماً الخط المستوى ، بل الخط المنحنى الذى يكون مقعراً مرة (هندسة لوباشوفسكى) ومحدباً مرة أخرى (هندسة ريمان) . ولهذا رأى لوباشوفسكى أن المكان ليس سطحاً مستوياً بل هو على شكل السطح الداخلى للأسطوانة ، ورأى ريمان أنه على شكل السطح الخارجى للكرة .

يقول مونتاجيو Montague (أحد فلاسفة الواقعية الجديدة فى أمريكا) فى هذا المعنى : « إن الحرية التى كانت للوباشوفسكى وريمان فى خلق هندسيتهما اللا إقليدية لم تكن بأكثر من حرية كولمبس فى خلقه أمريكا ،^(٢) » ويقول أيضاً إنهما شبيهان بباحث المناجم أو المنقب الجيولوجى الذى يكتشف عروق الذهب فى المنجم . فهو لم يخلق هذه العروق ، وما كان له أن يخلقها ، بل يختارها من بين الطبقات الأرضية المنبثة فيها ، إنه يلتقى بها ، إنها هى التى تلاقيه .

هذا التعاون الوثيق بين الطبيعة (الفزياء) والرياضيات كيف ننكره

(١) بشار : نفس المرجع السابق ، ص ٢١

(٢) W. P. Montague : The Ways of Knowing, London G. (٢)

Allen, New York The Macmillan Com, 4 th ed. 1953, p. 125

وندعى أن الرياضيات قائمة على مجموعة من المصادر افترضها العالم الرياضى افتراضاً فى حرية كاملة ؟ العلوم الرياضية أصبحت لا تقال إلا إذا كان اسمها مقترنا بالعلوم الفيزيائية ، فتكتسب هكذا : العلوم الرياضية - الفيزيائية ، أو العلوم الفيزيائية - الرياضية . يقول بشار : « عندما نعرف كيف تسنى للتفكير الرياضى الحديث أن يترك وراء ظهره العلم البدائى الذى كان يعتمد فقط على المقاييس المكانية ، وكيف أصبح العلم علماً بالعلاقات ، التى تتكاثر يوماً بعد آخر ، سيكون فى وسعنا أن نهتدى إلى الصلات القائمة بين الفيزياء الرياضية وبين الموضوعية ، تلك الصلات التى تتزايد كل يوم . والعقل لا يستطيع أن يتعمق نفسه إلا إذا تأمل موضوعه فبدلاً من أن نتبع الفيلسوف الميتافيزيقى الذى يقفل على نفسه باب صومعته ، نستطيع أن نجد منذ الآن ما يغرينا بتبع العالم الرياضى الذى يدخل المعمل الطبيعى . وسيكتسب قريباً على باب معمل الطبيعة والكيمياء هذه الحكمة الأفلاطونية : « من لم يكن عالماً فى الهندسة فلا يدخل علينا » (١) .

وإذا كان هذا هو الحل الذى يقدمه لنا تاريخ الرياضيات وتطورها معاً فلم نتركه ونقدم كلاماً آخر ؟ يقول برنشفيج : « إننى أعتقد أن الفلسفة الرياضية ليس من واجبها أن تمتد بالصورة الشكلية للاستدلال إلى ما وراء الحدود التى وقف عندها العلم التجريبي الوضعى ، كما لو كان عليها أن تجعل الحقيقة حبيسة إطار من المنطق الشكلى المصطنع . إذ بدلاً من أن نغزل العلم عن الواقع على هذا النحو ، علينا - على العكس من ذلك - أن نصل إلى النقطة التى تبين لنا الالتقاء الأول للعقل مع الأشياء . بهذا نصعد مجرى التاريخ ، حتى نصل إلى النقطة التى نستطيع منها الكشف عن

(١) بشار : المرجع السابق ، ص ١٦٦ - ١٦٧

أصول الحقيقة الحسائية والهندسية . إن الفلسفة ليس من واجبها أن
تكتشف لنا حلا جديداً للحقيقة ، بل عليها فقط أن تكتشف الحل الذى
اهتدت إليه الإنسانية فى الواقع ،^(١) .

أضف إلى هذا أن موضوع الرياضيات — كما نعلم — هو الكم بنوعيه:
الكم المنفصل (الأشكال الهندسية فى المكان) والكم المنفصل (الأعداد
الحسائية) . لكن البحث فى المكان لم يعد بحثاً فى مكان مجرد ، بل أصبح
بحثاً فى المكان — الزمانى . وفكرة « المجال » التى تقوم عليها الكهربية
المغناطيسية تهدف إلى الاستغناء عن البحث المجرد فى المكان وفى الزمان ،
أى أنها تهدف إلى الاستغناء عن البحث فى المكان والزمان فى معنييهما
المجرد أو الرياضى الخالص ، وتريد — على العكس من ذلك — أن تربط
بينهما على نحو وثيق ، على نحو ما أثبت ذلك مينكوفسكى Minkovski .
« أما هذا النظام من العلاقات ، فليس نظاماً سورياً خالصاً ، يكون من حق
الرياضيات وحدها أن تحدده لنا تحديداً مجرداً فريداً ذا وجه واحد .
بل سيكون المعول فى تحديده الاهتمام إلى مجموعة الظروف التى يستطيع
الإنسان فيها أن يقيس الظواهر الطبيعية قياساً موضوعياً ثابتاً ، متجهاً
دائماً نحو الشيء موضوع القياس ، وتحت ضغط التجارب التى يجريها
فى المعمل »^(٢) .

وفى هذا المعنى أيضاً ، يقول مارفن Marirn (أحد فلاسفة الواقعية
الجديدة) : « إننا نعلم الآن أننا لا نستطيع أن نستخلص طبيعة المكان
والزمان من الرياضيات البحتة فقط ، بل علينا أن نستخلصها فى جزء

(١) برنشفيج : مراحل الفلسفة الرياضية ، باريس ١٩١٢ ، ص ٤٩٢

(٢) Brunschvicg : L'expérience humaine et la causalité physique

Paris, Alcan, 1920, p. 53

كبير منها — استخلاصا تجريديا اسقرائيا كما نستخلص طبيعة الضوء والكهرباء،^(١).

* * *

قد كنا قلنا في صدر هذه الفقرة أن مناقشة المناطقة الذريين في قولهم بأن قضايا الرياضيات تحصيل حاصل سيجرنا إلى البحث في أمرين : أولا في الحرية غير المشروطة التي يتمتع بها علماء الرياضة في فرض ما يشاءون من مصادرات وتعريفات ، وثانيا في أساس اليقين الرياضي . وها نحن قد انتهينا من البحث الأول . وبقي علينا أن ننظر في البحث الثاني ، ونقول حوله كلمة أو كلمتين .

ذهب المناطقة الوضعيون إلى أن القضايا الرياضية — المنطقية توصف بأنها يقينية لأنها قضايا تحليلية ، أكتفى فيها بتحليل المصادرات والتعريفات التي بدأت منها ، أى أننى أكتفى بـ « فض » هذه المصادرات ، ولا أقدم بهذا أى جديد لأننى لا أفعل شيئا إلا أننى أكرر نفسى وأكرر المقدمات التي بدأت منها في صورة جديدة . فعادلات الجمع البسيطة مثل $7+5=12$ ، مثلا ، يقينية لأن الطرف الأول للمعادلة هو $7+5$ هو نفسه الطرف الآخر أى النتيجة : ١٢

وإنى لأهيب هنا بكل المشتغلين بالدراسات الفلسفية أن يعدلوا عن وصف القضايا الرياضية بأنها تحليلية . إذ أنها ليست كذلك .

فأما منا أولا كانط وصفها بأنها « تركيبية أولية » . فهي أولا أولية من ناحية أنها لا تستمد يقينها من التجربة أو الواقع ، أى أنها لا تقوم على

The New-Realism : Cooperative Studies in Philosophy, (١)
U. S. A. 1912, p. 85

مبدأ المطابقة للواقع ، بل تستند إلى مبدأ آخر هو أنها متطابقة مع نفسها . وهذه النظرة هي بعينها نظرة اسبينوزا إليها حين وصفها بأنها الحقيقة التي تحمل معها دليل صدقها *Verum index sui* . لكن ما يهمننا هنا بصفة خاصة هو وصف كانط للقضايا الرياضية بأنها تركيبية ، أى أنها ليست تحليلية . وذلك راجع إلى أن كانط رأى أن النتيجة في الأحكام الرياضية (والمناطق الموضوعية) لن يوافقوا من ناحية المبدأ على وصف القضايا الرياضية بأنها أحكام وسيفضلون بطبيعة الحال الحديث عنها باعتبارها قضايا فقط ، وذلك لأن القضية عندهم — خلافاً لما هو معروف — لا تحمل حكماً أو قضاء وأنها ليس مقضياً فيها بأمر) . ليست متضمنة في المقدمات ، أو بعبارة أخرى رأى أن المحمول ليس متضمناً في الموضوع ، أو بعبارة ثالثة ، رأى أن طرفي المعادلة الرياضية (مثل معادلة الجمع البسيطة $7 + 5 = 12$) ليس فيهما أى تكرار . وذلك لأن التفكير في وحدات عددها ١٢ لا يمكن أن يقال عنه إنه مجرد تكرار للتفكير في وحدات عددها ٧ ووحدات أخرى عددها ٥ ولا أدل على هذا من أن تفكيرنا في الوحدات التي عددها ١٢ كنتيجة لجمع $7 + 5$ يختلف عن تفكيرنا في هذه الوحدات عينها كنتيجة لجمع $11 + 1$ أو لجمع $10 + 2$... الخ . وشيئاً بالأحكام الحسابية الأحكام الهندسية ، فالقضية القائلة بأن « أقصر خط يصل بين نقطتين هو الخط المستقيم » هذه القضية ليست تحليلية بل تركيبية . وذلك لأننا أمام صفتين مختلفتين تماماً : صفة كمية وهي « أقصر خط » وصفة أخرى كيفية وهي « الخط المستقيم »^(١) . وليس من المعقول أن تكون استقامة خط من الخطوط (وهي صفة كيفية) متضمنة في كون

Emile Boutroux : La philosophie de Kant, Paris, Vrin., (١).

1926, p. 24 .

هذا الخط قصيراً أو طويلاً (وهي صفة كمية) وهذا معناه أن هذا الحكم
تركيبى .

وكانط هنا قد وضع أصبعه على حل حقيق لمشكلة اليقين في العلوم
الرياضية كلها . ونظرة واحدة إلى حكمه على القضايا الرياضية بأنها تركيبية
بالرغم من أنها أوليه تقنعنا بفساد هذا التقسيم الذى قدمه لنا المناطقة
الوضعيون وقسموا فيه القضايا إلى تركيبية وتحليلية إعتقاداً على أن الأولى
تستند إلى التجربة والواقع وأن الثانية ليست كذلك . فالأحكام الرياضية
عند كانط لا تستند في يقينها إلى معيار التجربة والواقع ، ولكنها بالرغم
من ذلك تركيبية . كما أن الأحكام التجريبية عنده (القوانين العلمية) بالرغم
من استنادها في يقينها إلى معيار التجربة والواقع ، إلا أنها بالرغم من ذلك
أوليه أى عقلية .

والأمر شبيه بهذا في القضايا المنطقية . فقد نظر المناطقة الوضعيون
إليها على أنها « تحليلية » ، وما هى كذلك . لأنها — كالقضايا الرياضية —
تركيبية وليست تحليلية . هى تركيبية لأن القضية هى الحكم . والحكم هو
الإسناد . والإسناد تركيب . مع ملاحظة أن هذا الإسناد أو ذلك التركيب
يتمان في الوجود المنطقى للقضايا المستقل عن معيار المطابقة مع الواقع .
والقضية المنطقية مفهومة على هذا النحو ، أى على أنها حكم ، مرتبطة تمام
الارتباط بفهمنا السابق للألفاظ ، لا على أنها حروف ، بل على أنها كلمات
تشير إلى معنى ، مضبوطة أو آخرها بحركات الإعراب ، لها « مادة » محددة
يكشف عنها في قواميس اللغة ، ومضروب حول معناها « حصار أو نطاق » ،
هو الأصل في كلمتى النطق والمنطق .

لكن كانط بالرغم من اهتدائه إلى أبعاد المشكلة كلها ، إلا أنه لم يقل
لنا — فيما يتصل بالأحكام الرياضية — لم كانت الأحكام الرياضية يقينية؟

إنه وصف يقين هذه الأحكام ، لكنه لم يعلله . إنه يضيف إلى وصفه السابق لها باعتبارها أولية تركيبية كونها ضرورية . لكن ما سر هذه الضرورة التي تتصف بها الأحكام الرياضية ؟ لا يكفي أن نقول في الإجابة على هذا السؤال بأنه يتعذر علينا أن نتصور نقيضها ، وهي ضرورة بهذا المعنى . إذ علينا أن نسأل من جديد : لم يتعذر علينا تصور نقيض الأحكام الرياضية ؟

الحق أن الضرورة في الأحكام الرياضية — شأنها في كل شيء — لا يمكن أن تكون مطلقة ، بل مشروطة . فالقضية التي نقول : مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين ليست مطلقة الضرورة ، إلا إذا كان المكان الذي تصورهما فيه هو المكان الاقليدي ذي السطح المستوي . لكننا إذا قلنا : « القضية التي نقول مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين قضيه ضرورية ، » كان هذا إفتراء وكذباً . ولهذا علينا أن نعدل صيغتها على هذا النحو : « إذا كان المكان سطحاً مستوياً فإن مجموع زوايا المثلث يكون مساوياً لقائمتين » . هذه القضية الشرطية المتصلة توصف بأنها ضرورية . والضرورة هنا لا تتعلق بالمقدم ولا بالتالي ، بل بالنسبة بينهما . وقل مثل هذا في القضية التي نقول : « لا يمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين » . فهي ضرورية إذا أصبحت تالياً في قضيه شرطيه متصلة مقدمها قضيه أخرى هي : إذا كان المكان سطحاً مستوياً ، .

ومعنى هذا أن موضوع اليقين الرياضى والضرورة الرياضية ليس الحقائق الرياضية بل العلاقات الرياضية . إذ لا وجود لحقائق رياضية دائماً لا تتغير . لكن هناك علاقات رياضية . مثل : إذا كان المكان مقعراً على شكل السطح الداخلى للأسطوانة فإننا نستطيع رسم خطوط

لا عدد لها تكون موازية لخط معين ، (لوبا شوفسكى) ومثل : « إذا كان المكان مقعراً فإن مجموع زوايا المثلث يكون أقل من قائمتين ، . ومثل : « إذا كان المكان محدباً على شكل السطح الخارجى للأسطوانة فسيستعذر علينا رسم أى خط يكون موازياً لخط معين ، ومثل : « إذا كان المكان محدباً فإن مجموع زوايا المثلث يكون أكثر من قائمتين ، . (ريمان) .

وعلى ذلك ، فالسبيل الوحيد أمامنا لى، نتحقق من ضرورة ما أن نجعلها ضرورة موجهة (إقتباساً من نظرية الموجهات عن ابن سينا) . أى علينا أن ندخلها فى نظام من القضايا الأخرى ، وبهذا نجعل يقينها متوقفاً على ارتباطها بقضايا أخرى .

وليس فى هذا الكلام جديد . إذ أن ابن سينا فى كتاب البرهان^(١) قد تنبه إلى هذا كله . فبعد أن قدم أقوال أرسطو فى الضرورة واستنادها على شرطين أساسيين هما : عدم التغير والسكلية ، نجده يربط بين الضرورة ونظريته فى الموجهات . فيقول شارحاً مقدمات البرهان : « وإنما صلحت لأن تفيد اليقين لأن كل واحدة منها فهمى من الجهة التى صار بها ضرورياً تمتنع التغير ، فما يلزمه من النتيجة تمتنع التغير »^(٢) . ويفرق من هذه الناحية بين مقدمات القياس ومقدمات البرهان ، من ناحية أن الضرورة فى مقدمات القياس مطلقة مرفوع عنها الجهة ، وفى البرهان مشروطة ومقيدة بالجهة . ولهذا كان القياس خالياً من اليقين وأصبح البرهان يقينياً . وبالمثل يفرق ابن سينا كذلك بين السكليات فى القياس والسكليات فى البرهان ، من ناحية

(١) ابن سينا : البرهان من كتاب الففاء ، لعمرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٤ — وقارن أيضاً : كتاب منطق البرهان للدكتور يحيى هويدى .

(٢) ابن سينا : البرهان من كتاب الففاء ، ص ٧٠

(١٠ — علم المنطق)

أن الأولى مطلقات لا تنقيد بزمان أو خارجة على حدوده، وتنقيد إمكانية مطلقة للتحقق في الأفراد، وأن الثانية غير مطلقة، مقيدة بالزمان الذي يوجد فيه الموضوع. فعندما أقول مثلاً: كل إنسان حيوان بالضرورة، فإن هذه القضية يصبح معناها في البرهان أن الإنسان ما دام يظل إنساناً فهو حيوان، لكن الإنسان يفسد أى يموت. ومعنى هذا أن وصف الإنسان بالحيوانية ليس ضرورياً دائماً. وعندما أقول: كل أبيض فهو بالضرورة مفرق للبصر فإن هذه القضية يصبح معناها في البرهان: أن كل شيء يتصف بالبياض يكون مفرقاً للبصر، ما دام يظل على لونه الأبيض، لكن لونه قد يتغير، وإذا تغير فإن وصفه بأنه مفرق للبصر سيزول عنه. إذا أردنا إذن أن نجعل يقين القضايا الرياضية ضرورية، فعلياً أن ندخلها في نظام دقيق من القضايا الأخرى ترتبط به ويتوقف يقينها على هذا الارتباط. فالقضية $١٢ = ٥ + ٧$ قضية ضرورية، لا لأننا اتفقنا وتواضعنا فيما بيننا على ذلك كما يذهب إلى هذا الرأي المناطقة الوضعيون، بل لأن يقينها متوقف على جهاز دقيق على الوجه التالي:

إذا كانت $١ + ٩ = ٣ + ١ + ٨ = ٤ + ٨ = ٤ + ١ + ٧$ فإن القضية $١٢ = ٥ + ٧$ قضية ضرورية. وضرورة هذه القضية قائمة في أن إنكار أية قضية مساوية لها يؤدي إلى انهيار كل النسق المعماري أو البناء الرياضي التي تستند إليه. وهذا المعنى للضرورة نجده عند أصحاب الواقعية الجديدة في قولهم بالوجود الثبوتى أو الضمنى subsistence، في مقابل الوجود الشئىء.

وهكذا يتضح معنى التركيب أو التأليف في الرياضيات بصورة قاطعة. وبناء على ذلك، فليس بصحيح وصف قضايا الرياضيات بأنها تحصيل حاصل أو تحليلية.

(١ - ٢٤)

ان تكون هذه الفقرة التي نريد أن نجعلها كخاتمة لكل ما قلناه في دراستنا النقدية السابقة للفلسفة الذرية المنطقية ، وبخاصه عند وتجشنتين ورسل ، تلخيصا معاداً لما سبق أن قلناه في الفقرات الفائتة ، بل ستكون بالأحرى استخلاصاً للنتيجة منطقية تحتمها علينا التحليلات التي أنجزناها حتى الآن .

فقد رأينا أن المناطقة الذريين ، باسم الحفاظ على الوجود المنطقي للحدود والقضايا ، قد انتهى بهم موقفهم إلى أن أصبح العالم عندهم هباء منثوراً . إنهم ألغوا الأشياء وكيفياتها ، والأشخاص وقوامها ، وحولوا وقائع الكون إلى وقائع لفظية ، ونظروا إلى الوجود اللفظي للقضايا المنطقية وإلى الوجود الرمزي للعلاقات الرياضية على أنه وجود وهمي قوامه الأصناف أو الفئات . ورأينا كذلك أنه لا وجود في فلسفتهم لما يسمى بمبدأ التحقق في الواقع ، وأنهم عندما يتحدثون عن الواقع فإنهم لا يعنون به شيئاً آخر غير الواقع اللفظي القائم على مجموعة من النقط والأسهم أو المؤشرات . وتحقيقنا من أن البحث المنطقي الأصيل باعتباره بحثاً في الحقيقة المتناسكة قد استحال عندهم إلى بحث في الحقيقة الموضوعية (أو المتواضع عليها) المتناسكة وتبيننا أنهم بتأملاتهم حول الحدود والقضايا التي نفهم مغزاها من غير أن يكون ثمة ما يقابلها في الواقع (المعدومات والسوالب) قد انتهى بهم الأمر إلى أن أصبحوا فلاسفة عديمين : لم ينظروا إلى العدم هذه النظرة الديالكتيكية الصحيحة التي تجعل منه حلقة من حلقات بناء الوجود ، في قلب نسيج الصيرورة وعلى أرض الوجود الديناميكي

للظواهر ، بل نظروا إليه نظرة استاتيكية ، جمدت ما فيه من حياة . وذلك لأن العدم عندهم هو هو العقبة^(١) ، وما أدراك ما العقبة !!

كل هذا وغيره رأينا عند المناطقة الذريين . لكن كل هذه المجالات التي بحث فيها أصحابنا وجعلت منهم فلاسفة أصلاء تتجه كلها إلى التركيز على أهمية اللغة والدراسات اللغوية باعتبارها دراسات لعلوم التراكميب والسيمية . وليس باعتبارها تلك الدراسات النحوية الهامة التي يضبط فيها معنى الكلمة بمجرد ضبطنا لآخرها عن طريق الإعراب .

ما هي اللغة ؟ سؤال وضعه وتجشنتين لنفسه وأجاب عليه هذه الإجابة « إن مجموع القضايا هو اللغة »^(٢) . وعلينا أن نفهم هنا القضايا كما يفهمها وتجشنتين — على نحو ما ذكرنا ذلك سابقاً في مناسبات متعددة — ليست هي القضايا المنطقية ، المعروفة لى ولك أيها القارئ ، إنها ليست ما يقضى فيه بحكم ، بل هي مجرد الجمل اللفظية . أكثر من هذا . إنها ليست الجمل التي يتحدث عنها علماء النحو حين يصفونها بقولهم : « جمل مفيدة » بل هي جمل تحليلية ، لا ينحصر فيها المعنى أبداً ، ولن نستطيع معها حارلنا أن نضع فيها نطاقاً حول الألفاظ التي ننطق بها ، يحصرها . ويجدها .

ما هي اللغة ؟ ليست اللغة عند المناطقة الذريين بهذا البناء اللفظي الذي يشير كل لفظة فيه إلى دلالتها القائمة في الوجود الشئى العينى الواقعى ، إنها ليست عندهم هذه « الوسيلة » التي نستخدمها في قضاء حاجتنا وأمور معاشنا وتنفيذ أهدافنا المختلفة . كلا ! إنها بناء مثالى مقفل على نفسه ، قذف بمفاتيحه كلها فى قاع المحيط ، فلا نعرف منه فكاً كاً .

(١) أضواء على الفلسفة المعاصرة للدواف ، ص ١٥٧ — ١٦٥ (لقد الدواف
لتصور سارتر للعدم)

وبالإضافة إلى هذا ، فإنها تمثل عندهم بناءً مثالياً من ناحية أخرى إذ من يملك ناصية اللغة ؟ لا أحد . إننى لا أعرف إلا جانباً واحداً فقط من اللغة . إن اللغة هى لغتى أنا . ولغتى عبارة عن مجموع الألفاظ التى أعرف معانيها ، وتشتمل ألفاظها على وصف الحالات التى شاهدها أنا . إن عالم اللغة هو عالمى أنا . ولما كان عالم اللغة هو هو العالم عند المناطقة الذريين ، فمعنى هذا أن العالم هو عالمى أنا الخاص . ولهذا نجد وتجششتين يقول فى الرسالة د حدود لغتى أنا هى حدود عالمى الخاص ،^(١) .

وهكذا وجد وتجششتين نفسه وجهاً لوجه أمام الانعزالية Solipsism . وهو يتحدث عنها فى فقرات معينة من الرسالة^(٢) .

والفيلسوف الانعزالى هو الذى لسان حاله يقول : « إن العالم هو عالمى أنا » . وتجششتين يوافق على هذه العبارة ويقول عنها إنها قضية صادقة . وذلك لأن العالم هو العالم الذى أستطيع أن أتحدث عنه . يقول وتجششتين : « العالم هو عالمى أنا . هذه القضية جلية . وجلأؤها قائم فى الحقيقة التى تقول إن حدود اللغة (تلك اللغة التى أستطيع وحدها أن أفهمها) هى حدود عالمى أنا ،^(٣) . ويقول أيضاً : « إن الذى تعنيه الانعزالية حق تماماً ،^(٤) ولكنه يضيف فوراً عقب هذه العبارة الأخيرة ، وفى نفس الفقرة ، عبارة أخرى يقول فيها : « لكن هذا الذى تعنيه الانعزالية لا يمكن أن يقال ، وإنما يمكن فقط أن يوضح نفسه » . فما معنى هذه العبارة إن وتجششتين يوافق على الانعزالية . ولكنه يقول فقط إن ماتريده الانعزالية

Tractus : 5. 6 (١)

Tractus : 5. 62 - 5. 64 (٢)

Tractus : 5. 62 (3) (٣)

Tractus : 5. 62 (2) (٤)

لا يمكن أن يقال ، لا يمكن التعبير عنه . لماذا ؟ لأن الفيلسوف الانعزالي هو الذى يقول : « ما أعيشه فى تجربتي الشخصية هو وحده الموجود » . وهو الذى يقول : « ما لا أعيشه فى تجربتي الشخصية غير موجود » . وهاتان القضيتان طالما يتناولان قضية الوجود ، فإننا لا نستطيع أن نجعل منهما قضايا منطقية . وذلك لأن كل قضية تتناول أمور الوجود لا يمكن أن تنحل إلى دالة قضية للصدق . ومعنى هذا أننى لا أستطيع أن أرد القضية التى تتناول الوجود إلى قضية أبسط منها . والوجود نفسه ليس شيئاً ، وبالتالي فإنه لا يمكن أن ينحل إلى شيء ، ولن أستطيع أن أتحدث عنه .

ولما كانت معظم القضايا الفلسفية الميتافيزيقية تتناول أمور الوجود ، فإن الفلسفة كلها — بكل القضايا والمشاكل التى تثيرها — لا معنى لها فى رأى وتجنشتين . إن قضايا الفلسفة ليست فقط كاذبة . بل إنها ليست كاذبة على الإطلاق . إنها قضايا لا معنى لها . لأنها تتناول أمور الوجود . والوجود ليس شيئاً .

لكنى أهيب أيها بك — القارئ الكريم — وأسألك هذا السؤال :

ألم تشعر معى أثناء عرضنا السابق للفلسفة الذرية المنطقية أن وتجنشتين ورسل قد ناقشا جميع المسائل التى ناقشها الفلاسفة كلهم ؟ أجل ! ناقشوها ، من وجهة نظرهما . وبالرغم من أننى أختلف معهما كثيراً ، وبالرغم من أننى أفهم من الفلسفة والمنطق ما لا يوافقانى عليه ، فإتنى أقر لهما بالأصالة والعمق .

3

(٢٥)

الحديث عن المدرسة الوضعية المنطقية (أو بتعبير أدق عن حركة الوضعية المنطقية من حيث أن فلاسفة هذه الحركة لا يريدون أن يقال عنهم إنهم أصحاب مدرسة أو أصحاب مذهب بل هم فقط أصحاب حركة تعاونية ، يضع فيها كل منهم طوبه في البناء) متصل بالحديث عن الفلسفة الذرية المنطقية ، ويعد امتداد له . ولهذا فليس هناك ما يمنع من أن نتناولها تناولاً واحداً . وإن كان من واجبنا أن نبين للقارئ أن الفلسفة الذرية المنطقية اسم عمد به برتراند رسل فلسفته الخاصة وفلسفة وتجششتين . وهذا ما خصصنا الحديث عنه في الفقرات السابقة . أما الوضعية المنطقية فهي فلسفة أعضاء دائرة فيينا ، وأهم ممثلي هذه الدائرة فيلسوفان هما : موريس شليك (١٨٨٢ - ١٩٣٦)^(١) ، ورودلف كارناب الذي ولد عام ١٨٩١ وما زال حياً حتى اليوم . وكانت دائرة فيينا تضم فلاسفة آخرين مثل هانز هان الذي توفي عام ١٩٣٤ ، وجوديل وفيجل اللذين رحلا إلى أمريكا مع كارناب ، وریشنباخ الذي كان يحرر مع كارناب « مجلة المعرفة » ، ووايزمان الذي رحل إلى أكسفورد حيث توفي بها عام ١٩٥٩ . والمثل الحقيقي لها اليوم هو كارناب ولهذا سنقصر حديثنا عليه .

(١) أوصى جماعة من العلماء في جامعة فيينا بتعيين شليك أستاذاً للفلسفة بها ، فعين في هذا المنصب عام ١٩٢٢ . وكان شليك مشغولاً بعلوم الفيزياء ، فرسلته في الدكتوراه « الضوء تحت معامل بلانك » ، وفي ١٩١٧ أخرج « المسكان والزمان في علم الفيزياء المعاصر » ، وفي ١٩١٨ « نظرية عامة في المعرفة » . وكانت شهرته كفيلاسوف للعلوم هي التي جعلته يفوز بمنصبه في جامعة فيينا . وقد أشرنا سابقاً إلى دراسته الواضحة عن « المعنى والتحقق » . وانتهت حياة شليك بأن قتله طالب مافون عام ١٩٣٦

وكان ناب قد لخص لنا حياته في رسالة ^(١) تلقى ضوءاً على علاقة الوضعية المنطقية بالذرية المنطقية . يقول كاناب في هذه الرسالة :

« ظللت أعمل بمفردي في قرية صغيرة بألمانيا ، حتى عام ١٩٢٦ . وكنت أخطو إذ ذاك الخطوات الأولى في طريق فلسفتي ، متأثراً تأثراً شديداً برسل وفريجه ، وقد كان هذا الأخير أستاذاً . وكان هدفى هو أن أطبق المنطق الحديث في تحليل المفاهيم العلمية وتوضيح المشكلات الفلسفية . ولم يخطر ببالى حينذاك أن أشرع في تكوين حركة فلسفية . وكنت قبل ذلك قد طبعت مؤلفات في الفزياء مثل رسالتى للدكتوراه عن المكان ، وكتاب جماعته دليلاً أكاديمياً لدراسة المنطق الرمزي (مبرزاً تطبيقاته بصفة خاصة) . لكننى في هذا العهد كنت مشغولاً بنوع أخص بتحرير كتابى عن البناء المنطقى للعالم Der Logische Aufbau Der Welt وقد أنجزت هذا الكتاب عام ١٩٢٦ . أما وتجلشتين ، فيقال إن له تأثيراً كبيراً على دائرة فىنا ، لكن هذا التأثير مبالغ فيه . . لقد كان تأثيره فى شليك ووايزمان واضحاً ، لكن تأثيره على أنا وعلى نوراث أقل بكثير . ولهذا أود أن أقول إننى مدين لرسل أكثر بكثير مما أشعر به من دين نحو وتجلشتين . »

(١) طبعت هذه الرسالة فى الكتاب الذى أشرنا إليه سابقاً والذى نشره وليم آ لستون وجورج ناكينكيان تحت عنوان « مطالعات فى فلسفة القرن العشرين » (١٩٦٣) . وقد اشتمل هذا الكتاب على ثلاث دراسات لكاناب ، تعد أهم دراسات له ، وقد اطلع عليها كاناب قبل نشرها ، وأضاف بنفسه تعديلات على كثير من الألفاظ فيها . ولهذا تعد الصورة النهائية لهذه الدراسات التى كانت قد نشرت فى كتيبه أو فى مجلة المعرفة . وهذه الدراسات هى : لغة علم الفزياء باعتبارها اللغة العامة للعلم ، « الفلسفة والتركيب المنطقى » (وهى مأخوذة من كتابه الذى يحمل هذا الاسم نفسه ، والذى أخرجه عام ١٩٣٥) ، « الحق والتحقق Truth and Confirmation » وقد اعتمدت على هذه الدراسات الثلاث فيما كتبه عن كاناب وهى تحتل من الكتاب المشار إليه . من ٣٧٣ — ٤٦٨) .

على أى حال وسواء أقر كارناب بأنه مدين لرسل ، ولم يعترف بفضل وتجنشتين على فلسفته ، فسرى أن الخلاف بين هؤلاء الثلاثة ليس كبيراً . وبوسعنا أن نقول إن كارناب هو امتداد لسكل من وتجنشتين ورسل . وإن كان الفارق كبيراً بين أصالة هذين الفيلسوفين الآخرين ، وما قدمه لنا كارناب .

وهناك فروق أخرى بين الذرية المنطقية والمنطقية الوضعية التى يمثلها كارناب وفلاسفة دائرة فينا . فكارناب وأصحابه علماء فى الفزياء ، أما رسل وتجنشتين فهما علماء فى الرياضه . لكن إذا كانت نقطة البدء عند الفريقين مختلفة ، فإن هدفهما واحد وعمل كل منهما متمم للآخر : تحقيق الاتجاه الصورى الإسمى فى نظرتنا إلى العالم وفى الدراسات المنطقية والرياضه والفزيائية ، وإلغاء واقعية الكون والأشخاص والظواهر العلمية والطبيعية جميعاً ، والاتجاه بالدراسات اللقوية إلى الاهتمام بالتراكيب اللغوية دون الالتفات مطلقاً إلى ما تشير إليه من معنى أو دلالة ، اللهم إلا مغزاها الباطنى من حيث أنها ألفاظ تولد ألفاظاً أخرى . أما عداؤهم المشترك للفلسفة والميتافيزيقا والأخلاق والدين ، فهذا أمر معروف . وإن كان لا يمثل فى رأينا هدفهم الرئيسى .

وقد نبه كارناب إلى وجود فارق بينه وبين وتجنشتين . فقد كان مذهب الأخير يمثل الصورة المتطرفة لمذاهب التحليل المنطقى ، وذلك لأن التحليل عنده يستمر حتى يلتقى — إن التقى — بالذرات المنطقية . ولهذا نجده يقول فى الرسالة : « إن من يفهمنى سيدرك أن هذه القضايا إذا ما تسلقها وعبر من فوقها لا معنى لها » . ومعنى هذا أن اللغة عند وتجنشتين لا يمكن أن تصف بناءها الداخلى لأنها سلم يصعد عليه المرء ثم يقذف به . ويقول كارناب تعليقاً على هذا : إنه إذا صح هذا فى الرياضيات ، فلا يمكن أن

يصح في وصفنا للعلوم الطبيعية التجريبية . ولهذا فلا بد أن تشمل اللغة على بعض الحدود غير المنطقية (بمعنى أنها ليست ذرات أو دقائق منطقية) ويسمى كارناب حدوداً تتعدى لغة المنطق extra logical هو (وهذا أحد التعديلات الأخيرة التي أدخلها كارناب على بعض الألفاظ ، إذ كان يسمى هذه الحدود قبل ذلك حدوداً وراء المنطق Meta-logical) ومعنى هذا أن كارناب قد فرق بين لغة المنطق الرمزي التي تصلح في الرياضيات البحتة ، تلك اللغة التي استخدمت في كتاب أصول الرياضيات والتي وصفها رسل بأنها ذات تراكيب لكنها بلا مفردات ، وبين اللغة التي يجب أن تستخدم في وصف لغة العلوم الطبيعية التجريبية . فأباح أن تكون هذه اللغة الأخيرة مشتملة على بعض الحدود غير المنطقية ، بالمعنى الذي رأيناه عند وتجنشتين ورسل في وصفها للحدود الذرية . وذلك من أجل أن تكون اللغة قادرة على تفسير بنائها الداخلي .

وسنتقف بأنفسنا - من جانبنا - على قيمة هذا « التساهل » الذي جاد به كارناب في خدمة القضية التي ندافع عنها في هذا الكتاب . وفارق آخر نبه عليه كارناب كذلك بين اللغة كما بدت في الفلسفة الذرية المنطقية عند وتجنشتين وبين اللغة كما يريدونها . فاللغة في فلسفة وتجنشتين قد بدت في صورة مثالية ، وقدمت لنا لوحة رمزية للعالم ، : « أسمى » بكثير من لغة الحياة اليومية . أما اللغة كما يريدونها هو أصحابه من أتباع دائرة فينا ، فلا بد أن تكون متمشية مع الاتجاه الوضعي التجريبي لهذه الحركة الفلسفية . وذلك لأنه لما كان الهدف من وراء اللغة عند كارناب (وعلى القارئ أن يفهم هذه العبارة لا بمعنى أن كارناب قد فهم اللغة بوجه عام وفهم وظيفتها فهماً خاصاً ، بل بمعنى أن كارناب له لغة خاصة مختلفة عن اللغة العادية وعن لغة العلوم الفيزيائية أيضاً) هو توضيح لغة الحياة اليومية واللغة المستخدمة في العلوم الفيزيائية

فلا بد أن تكون متمشية مع الطابع الواقعي التجريبي الذى يسم ميدان الحياة اليومية وميدان العلوم الفزيائية .
وسنلمس بأنفسنا مدى صحة هذا الكلام الذى قاله كارناب .

(٢٦)

نشرت « دائرة فينا » منشورها الفلسفى أو ما يسمى بـ « المانيفستو » الذى وضح اتجاهها للناس عام ١٩٢٩ فى كتاب جعلت عنوانه : « العالم بنظرة علمية ، فى دائرة فينا » . وتتابع بعد ذلك مؤلفات أعضائها ومقالاتهم ، وعرف الناس أن أصحاب هذا الاتجاه يطلقون على أنفسهم اسم حركة « المنطقية الوضعية » وأن منهجهم هو منهج التحليل المنطقي .
فهذه الحركة « منطقية » من ناحية أنها تتبع التحليل المنطقي منهجاً . ووظيفة هذا التحليل قائمة فى توضيح جميع معارفنا . كل ما نقرره فى حياتنا اليومية وفى العلوم الفزيائية . وهى بالإضافة إلى هذا « وضعية » . وهذه الصفة تجعل منها فلسفة تجريبية ، تلحق - من الناحية التاريخية - بالتيارات التجريبية الحسية فى تاريخ الفلسفة . لكن علينا أن نفهم أن هذا الطابع التجريبي الذى نجده فى هذه الحركة ، بخلاف الفلسفات الوضعية التجريبية الأخرى ، موجه فى أساسه ضد الفلسفة وقضايا الأخلاق والجمال ، من حيث أنها تتناول أمور الوجود العام والخير والجمال ، وهى أمور نظروا إليها على أنها لا تدل على شئ لأننا لا نلتقى بها فى عالم الحس والشهادة . أما أن نفهم من هذا أنهم يقرون بأن معطيات الحس أمور موجودة وجوداً واقعياً . كما تقول بهذا الفلسفات التجريبية الأخرى أو معظمها . فسيكون هذا فهماً خاطئاً لاتجاه هذه الحركة . يقول كارناب فى مقال له بعنوان : « دائرة فينا لا تمارس الفلسفة » إنه يوافق على استمرار تسمية الحركة الفلسفية التى صدرت عن دائرة فينا « بالوضعية » من ناحية نبذها

القضايا الميتافيزيقية . ولكنه يضيف « شريطة أن يكون مفهوماً أننا نتفق فقط مع الوضعية في عناصرها المنطقية ، لكننا لا نصدر حكماً حول واقعية المعطيات التي أمامنا ، وعما إذا كان العالم الطبيعي مظهر لحقيقة أخرى أم لا . وذلك لأن هذه الأحكام بالنسبة إلى التحليل المنطقي ليست إلا مشاكل زائفة » .

والحق أن وصف هذه الحركة بعد هذا بأنها وضعية أو تجريبية دون أن نوضح للناس أنها وضعية بمعنى خاص جداً ، (وضعية تلغى الوجود الواقعي لمعطيات الحس والظواهر الطبيعية والسكون) ، سيؤدي دون شك إلى لبس في فهم اتجاه هذه الحركة . ومن الأفضل أن نصفها كما وصفها كارناب في هذا المقال بأنها « وضعية منهجية » أو بأنها « مادية منهجية » . ثم نشرح للناس نصيحتها أو حظها من المادية أو الوضعية . فهي كذلك من حيث مهاجمتها — شأنها في ذلك شأن المادية والوضعية — للميتافيزيقا والأخلاق في معانيها القديمة . لكنها « منهجية » ، وهي بهذه الصفة تختلف عن الفلسفات المادية والوضعية ، من ناحيته أن هذه الفلسفات لم تكن منهجية مع نفسها حين ناصبت الميتافيزيقا العداء ثم ذهبت في الوقت نفسه بأن جوهر العالم مادي ، وحكمت على السكون والطبيعة أحكاماً رأت فيها المنطقة الوضعية المنهجية أنها أحكام ميتافيزيقية ، حيث قالت عنهما إنهما موجودان وجوداً واقعياً .

في هذا المقال الذي حدثتك عنه — أيها القارئ — وهو مقال « دائرة فينا لا تمارس الفلسفة » يقول كارناب إن جماعته لا تمارس الفلسفة كلها ومن بينها — بل وعلى رأسها جميعاً — مشاكل الوجود والواقع والمشاكل الوجود العام أو الواقع الكلي للسكون فحسب ، بل وجود الأشياء كلها ، وواقعية كل ما في السكون من أشياء وأشخاص وظواهر وقوانين طبيعية .

يقول كارناب ما معناه : إننا نرفض معالجة المشاكل التقليدية التي درج الفلاسفة على مناقشتها « فالمذاهب الفلسفية القديمة : واحدة أو ثنائية أو كثرة ، روحية أو مادية ، كانت كلها تعالج ماهية أو جوهر الوجود والواقع والطبيعة والتاريخ . لكن هذه الأسئلة كلها لم يعد لها وجود ، ولم يعد لها مبرر ، عند أصحابنا . ونحن نرفض كذلك الأسئلة التي كانت تدور حول المعرفة وقيمتها ، والتي كانت تتولى الإجابة عنها مدارس الواقعية والمثالية ، على اختلاف أنواع هذه الأخيرة : الذاتية منها والموضوعية والشارطة (الترنسندنتالية) والوضعية . ونرفض أيضاً الأسئلة التي كانت تدور حول تقييم المعايير الأخلاقية والتي اهتمت بها مدارس المثالية ومدارس المنفعة ومدرسة الحدس الأخلاقي .. الخ .

لكن إذا كان هذا كله مما رفضته هذه الجماعة ، فما الذي أبقى عليه في الفلسفة حتى تسمى حركتها حركة فلسفية ؟

يقول كارناب إن الفلسفة عنده وعند جماعته هي علم المنطق . لكن ما هو علم المنطق ؟ ينقسم علم المنطق - كما يفهمه كارناب - إلى قسمين : علم المنطق النظري وهو المنطق الرمزي والرياضي ، وعلم المنطق التطبيقي وهو ما يمكن أن نسميه بمنطق العلوم . وهذا القسم الأخير هو الذي اهتمت به بنوع خاص حركة المنطقية الوضعية . وهو عبارة عن تحليل الحدود والقضايا والنظريات الموجودة في مختلف العلوم تحليلاً منطقياً ، فالتحليل المنطقي لعلم الفيزياء مثلاً يتناول مشاكل العلية . والاستقراء والاحتمال والحتمية (لا في صورتها الميتافيزيقية أو الأخلاقية بل في صورتها المنطقية) ، باعتبارها تعبيراً عن البناء المنطقي لنظام القوانين الفيزيائية . والتحليل المنطقي لعلم البيولوجيا يتناول صورة العلاقات المنطقية التي من الممكن أن تقوم بين الحدود أو الأسماء الحيوية البيولوجية وقوانينها

وبين هذه الأخيرة والقوانين الفيزيائية . والتحليل المنطقي لعلم النفس يتناول ما يمكن أن يسمى بمشكلة العلاقة بين النفس والبدن لافي معناها الميتافيزيقي القديم . ولا من حيث أنها تفترض وجود البدن أو وجود النفس ، إذ أن الجماعة لا تنظر مطلقاً في مشاكل الوجود كما قلنا ، بل من حيث العلاقات المنطقية القائمة بين الحدود والأسماء المستخدمة في معالجة هذه المشكلة ، وبيان الصلة بينهما وبين لغة القوانين التي تعبر عن الظواهر النفسية التجريبية من ناحية ، ولغة القوانين الفيزيائية من ناحية ثانية .

وإذا لم يكن قد اتضح بعد في ذهناك — أيها القارئ — معنى الفلسفة مفهومة على هذا النحو فلا تيأس ١١ إذ أن من شأن الإيضاحات التالية أن تساهم في إلقاء بعض الأضواء .

(٢٧)

يقول كارناب في مقاله الذي أشرنا إليه سابقاً بعنوان « لغة علم الفيزياء باعتبارها اللغة العامة للعلم » ما معناه :

من الشائع أن يقال إن كل علم من العلوم التجريبية له موضوع معين ، وأنه يصف وقائع خاصة . هذا التعبير خاطيء أو غير دقيق في رأي كارناب إذ علينا أن نقول إن كل علم له « ألفاظ » معينة ، بدلا من أن نقول إن له « موضوعا » معيناً ، وعلينا أن نقول إن له « حالات » معينة يتولى وضعها « قضائياً » خاصة ، بدلا من أن نقول إنه يعالج « وقائع » .

هذه الخطوة تمثل عند كارناب خطوة أولية ، لكنها أساسية ، فيما يطلق عليه اسم معالجة العلوم من الناحية الفلسفية ، أي من الناحية المنطقية ، أي من ناحية تحليل اللغة المستخدمة فيها مع ملاحظة أن أية لفظة في هذه اللغة الجديدة يجب أن تفهم بالنسبة إلى التركيب اللغوي أو المنطقي المرتبطة به ، وليس على أساس أنها ترمز إلى واقعة أو ظاهرة ما .

ولما كان التحليل المنطقي للغة العلوم ليس مألوفاً ولا شائعاً ، فيحسن أن نطلق على الأسلوب المألوف الذى يستخدمه العلماء فى علومهم للتعبير عن وقائعهم وظواهرهم وتجاربهم اسم « الأسلوب المادى » . أما الأسلوب المعدل الذى يقترحه كارناب والذى ستتجرد فيه لغة العلم من أية إشارة إلى الوقائع أو الظواهر أو التجارب ، فسيطلق عليه اسم الأسلوب الصورى . وهناك فارق آخر بين هذين الأسلوبين . فالأسلوب المادى يشير إلى المعنى والفحوى وراء ما نستخدمه فى لغة العلم من ألفاظ . أما الأسلوب الصورى فيهتم فقط بالصور والأشكال اللغوية التى تتخذها الجملة العلمية ، من غير أى التفات إلى معانى الألفاظ فيها .

ولهذا نجد كارناب يتساءل :

أليس من الضرورى من أجل أن نفهم مغزى Sense الجمل ، أن نشير إلى معانى Meanings المفردات ؟ ويجب عن هذا التساؤل بالنفى . فيقول : « كلا . هذا مطلب مادى » .

على هذا النحو إذن ، يقسم كارناب اللغة إلى قسمين : لغة مادية ، ولغة صورية . فى اللغة المادية نقول مثلاً : « الخمسة عدد » ، كأن العدد شىء مادى قائم خارج اللغة . أما فى اللغة الصورية فلا بد أولاً أن نضع الخمسة بين شولتين هكذا : « خمسة » ، وذلك ليفهم من هذا أننا نقصد اللفظة خمسة لا العدد خمسة . وندخلها بعد هذا فى العبارة الآتية : « الخمسة عددية » ، Numerel . فهذا التعبير الأخير يتعلق باللغة نفسها أو ببنائها الداخلى . مثال آخر . فى اللغة المادية أقول : « تناولت المحاضرة موضوع الميتافيزيقا » ، أو « كانت المحاضرة عن الميتافيزيقا » . أما فى اللغة الصورية فأقول : « اشتملت المحاضرة على كلمة ميتافيزيقا » . ولكى نوضح الفارق بين اللغتين نقول إننا إذا عرضنا لتاريخ حياة الملكة فكتوريا فى كتاب مثلاً ، فقد (١١ - علم النطق)

يقرر مؤلف الكتاب أن الملسكة فكتوريا كانت جاهلة بالميتافيزيقا ، أى بموضوع الميتافيزيقا . ومع ذلك فإنه بتقريره هذا ، جعل كتابه عن تاريخ حياة هذه الملسكة مشتملا على كلمة « ميتافيزيقا » . والفارق بين الفهمين هو الفارق بين الأسلوب المادى والأسلوب الصورى ، كما يفهمه كارناب .

مثال ثالث : فى اللغة المادية أقول : النظريات الحسابية تعبر عن خصائص معينة للأعداد وعن العلاقات التى تربط بين هذه الأعداد . أما فى اللغة الصورية فسأقول : والقضايا أو الجمل الحسابية تتكون من رموز معينة ترتبط فيما يدهما بطريقة معينة ، ويطبق عليها قواعد معينة خاصة بالتحويل (وسنفهم هذا التحويل فيما بعد) . وعلى هذا النحو ، نكون قد تفادينا باستعمالنا اللغة الصورية قد تفادينا أسئلة كثيرة ، يسميها كارناب بالأسئلة الوائفة أو بأشياء الأسئلة ، حول الأعداد وطبيعتها وهل هى مثالية أو واقعية ، باطنية فى العقل أو قائمة خارج للعقل . . . الخ . نقول إننا قد تفادينا هذا كله بالتجائنا إلى الأسلوب الصورى الذى تحولت فيه الأعداد إلى مجرد رموز .

مثال رابع (مأخوذ من علم الاقتصاد) . فى الأسلوب المادى أقول : تصف قضايا علم الاقتصاد الظواهر الاقتصادية المختلفة ، مثل ظاهرة العرض والطلب . أما فى الأسلوب الصورى فسأقول : من الممكن أن أكون جعل علم الاقتصاد ابتداء من تعبيرات مثل : العرض والطلب ، التكلفة ، السعر . . . الخ . توضع معا فى هذه الصورة أو تلك .

ومن تتبعنا لما كتبه كارناب عن الفروق بين الأسلوبين أو اللغتين نستطيع أن نستخلص ما يلى :

اللغة المادية تحتوى على معطيات . أما للصورية فتشتمل على جمل .

الأولى تعتمد على التجربة المباشرة . الثانية لاحتياج فيها الجمل إلى أى تبرير وتمثل الأساس لكل قضايا العلم - الأولى تشتمل على عناصر . الثانية تشتمل على كلمات - الأولى تشتمل على إحساسات ومشاعر بسيطة . الثانية تشتمل على عبارات مثل : « مسرور الآن » ، « هنا ، الآن ، أزرق ، هناك أحمر » - الأولى تحتوى على إحساسات فردية . الثانية لا تبدو فيها كلمة أزرق إلا فى الجمل المستخلصة أو المستنتجة لا فى الجمل الأولية - الأولى تشتمل على الأجسام المادية ذات الأبعاد الثلاثة المدركة . الثانية فتشتمل تقريبا على صورة أو شكل قضيه مثل : « مكعب أحمر على المائدة » - الأولى فيها إشارة إلى الشخص المدرك أو إلى الأشخاص المدركين . الثانية فيها إشارة للغة الشخص المدرك أو للغات الأشخاص المدركين - الأولى تشير إلى التعبير الكمي عن خاصية معينة (الحرارة مثلا وقياسها) لجسم معين . الثانية لا تلجأ إلا إلى الإحداثيات الأربعة لتحديد معامل حالة فزيائية - الأولى تشتمل على تعيين الملابس أو الظروف التى يتم فيها التحديد التجريبي لسكيفية من كفيات المادة (أخضر محدد مثلا) . الثانية تشتمل على حدود فزيائية ، أو على صنف من الحدود الفزيائية تقابل حدا كيفيا محدد (نوع معين من اللون الأخضر أو من سلم الأخضر اللونى) - الأولى تشتمل على تجارب متعددة . الثانية تشتمل على لغات بروتوكول متعددة - الأولى تشتمل على محتويات التجربة . الثانية تشتمل على لغة من لغات البروتوكول . . . الخ .

ماهى لغة البروتوكول ؟ هى لغة خاصة ، أقوم فيها بتنقية اللغة العادية التى يستخدمها العلماء فى علومهم للتعبير عن المادة والظواهر والتجارب ، لا تحتوى على أية إشارة إلى هذا كله ، وتكون مشتملة فقط على ما يشبه « المادة الخام » التى ستقبل تنظيما منطقيا لاحقا . فبدلا من أن أقول :

« سلك نحاس ، فى الأسلوب المادى . أفول فى لغة البروتوكول : « جسم رفيع طويل بنى اللون ، له الخصائص التى تطلق على النحاس والنى استخلصناها من بروتوكولات سابقة عرض لنا فيها نفس الجسم » . وقضايا البروتوكول ستستخدم باعتبارها مختصرات لقضايا استخدمت فى لغة البروتوكول الأساسية أو البدائية primitive . ويقول كارناب إننا لانستطيع أن نحدد هذه اللغة تحديدا دقيقا ، ولا أن نعين مفرداتها على وجه التحديد .

والذى أطالب به القارىء الآن أن يقارن ما كتبه كارناب فى الفروق بين اللغة المادية واللغة الصورية ، وما ذهب إليه ونجنتشين فى حديثه عن المادة وخصائصها والعلاقات القائمة بين الأشياء بعضها والبعض الآخر - أو بتعبيراته هو - فى حديثه عن الموضوع أو الشيء والواقعة والعلاقة والواقع . فستجد أن الشبه واضح جدا بين محاولة وتجنشتين فى إلغاء الوجود المادى وكل متعلقاته ، ومحاولة كارناب تفادى كل المشاكل (أو كما يسميها هو كل أشباه المشاكل) التى يقع فيها العلماء فى لغتهم المادية المألوفة ، وبحته عن لغة صورية جديدة للعلم .

ولهذا ينادى كارناب بأنه « يجب علينا أن نخلص لغة العلم من محتويات التجربة » . وينادى كذلك ، كما قال رسل فى عبارة ذكرناها له سابقاً : « القانون العلمى ليس شيئاً أكثر من صيغة عامة تستخدم لاستخلاص أساليب أو جمل خاصة من جمل أخرى ، (ص ١١٤) من كتاب مطالعات فى فلسفة القرن العشرين) . ويقول إن اللغة الصورية للعلم لها هذه الميزة الكبرى وهى أنه عن طريقها « تتكشف لنا مسائل كثيرة تدور عليها معرفة بأنواع من الوقائع والموضوعات تتناولها اللغات المختلفة وتمثل مسائل زائفة » (ص ١٦٤) .

يريد كارناب إذن عن طريق تلك اللغة الصورية للعلم التي قدمها لنا أن يقوم « بعملية غسيل ، أو « عملية تنظيف » ، لغة العلماء . هذا إذن هو المشروع الأساسى للفلسفة الوضعية المنطقية . وبات علينا أن نسأل : هل سيوافق العلماء على مشروعه هذا أم لا ؟ .

المهم أن من واجبنا أن نفهم حقيقة هذا المشروع لا على أنه حب للعلم وإيمان برسائله في تقدم البشريه . بل على أنه مشروع « خاص » يخدم هدفاً معيناً هو تجريد لغة العلم من محتويات التجربة ، والسموبها عن مخالطة المادة والظواهر والوقائع .

ويعلم الله أن كاتب هذه السطور مؤمن بالعلم ، وبرسالته في خدمة الإنسان واستغلال موارد الطبيعة وزيادة الإنتاج وتحقيق حياة أفضل للبشرية . ومعنى هذا أن كاتب هذه السطور يؤمن ، هو الآخر ، بالدور الإيجابي الذى تلعب « الفلسفة العلمية » في القرن العشرين . ولكنه لا يفهم كيف تستطيع هذه اللغة العلمية الصورية « الخاصة » التي يقترحها كارناب أن تحقق هذه الأهداف ١١ وإذا كنت تعلم السبيل إلى ذلك ، أيها القارئ الكريم ، فخيرنى بربك .

إن المناطق الوضعيين قد بدأوا بأن حرموا على الفلاسفة الاشتغال بمسائل المادة والوجود والطبيعة والكون . وقالوا لهم : كفوا أيديكم ، فإن كل هذه المسائل من اختصاص العلم وحده . وانتظرنا بعد هذا أن يعالجوا هذه المسائل على نحو ما يعالجها العلماء . ولكنهم عادوا فقالوا للعلماء : كفوا أيديكم . فليس من اختصاصكم معالجة هذه المسائل ، لأن اللغة العلمية « الحقيقية » ، اللغة الغامضة للفزياء ، كما يقصدها كارناب ، لغة صورية وليست مادية . علينا إذن أن نسأل المناطق الوضعيين : أى صنف من البشر وقع عليه اختياركم ليقوم بهذه المهمة « العسيرة » : مهمة الحديث عن

الوجود والمادة والطبيعة وظواهر الكون والظواهر الحيويه المختلفة ؟
علينا أن نسالهم أيضاً : باسم من تتكلمون إذن ، إذا لم يكن حديثكم وباسم
الفلاسفة ولا باسم العلماء ؟؟

لا أكتكم - أيها القارئ - أن هذه اللغة العلمية الصورية التي يقترحها
كارناب تحيرني أشد الحيرة .

فهو يقترح مثلاً أن نترجم عبارة نقولها في علم النفس مثل عبارة :
« جون يشعر بالأم » (والمثال من عند كارناب نفسه) ، إلى العبارة العلمية
الصحيحة التي تقول : « إن جسد جون سيكون في الحالة س » (بما في ذلك
الاصوات التي يخرجها وهو في حالة الألم) . فهذه العبارة الأخيرة ستكون
بمثابة القانون العلمي لمثل هذه الحالة من الألم التي يشعر بها جون ، وهي
العبارة الصورية التي تختلف عن تلك العبارة المادية الأولى . والآن ، في
هذه العبارة الصورية الجديدة سنجد أنفسنا أمام حالة جديدة هي الحالة ص
وهذه الحالة « ص » هي التي ستمثل التعبير الصوري ، العلمي بمعنى الكلمة ،
لحالة الألم التي يشعر بها جون .

لكن المشكلة أننا في اللغة العلمية المألوفة ، إذا أردنا أن نعبر تعبيراً
عليها عن قولنا في اللغة الدارجة أن لون هذا الشيء يبدو أحمر في ضوء
الشمس ، لقنا إن هذا الشيء تصدر عنه موجة ضوئية طولها كذا . والعلماء
كلهم يعلمون أن هذه العبارة الأخيرة لا تساوي تماماً إحمرار هذا الشيء
موضوع الحديث والبحث ، بل هي « تعبير علمي » عن إحمراره . ويعلمون
كذلك أن إحمرار هذا الشيء أو أن الحالة الحمر التي له مستقل أو مستقلة
نوعاً ما عن هذا « التعبير العلمي » ، لكن الأمر يختلف عند كارناب في لغته
العلمية . ذلك أن « حالة الألم التي يشعر بها جون » (الحالة س) ليست
مستقلة عن الحالة (ص) ، وهذه الحالة (ص) ليست تعبيراً عليها عن الحالة

(س) بل إنها ستحل محلها ، ستلغيها تماماً . لماذا ؟ لأن اللغة العلمية السورية ليست متصلة أى نوع من الاتصال بالمعطيات القائمة خارج اللغة . إنها لغة للبروتوكول العلمى ، كما يسميها كارناب .

لكن من حقنا أن نوجه عنايته إلى أن الدبلوماسية قد تغيرت ، وأن قواعدها قد قلبت رأساً على عقب . فلغة الدبلوماسية وقواعد البروتوكول لم يعد الأساس في كتابتها وتسجيلها أن طبقة الدبلوماسيين منفصلة عن الشعوب ، بل أصبح الدبلوماسى الناجح هو الذى يستطيع أن يتغلغل في القاعدة الشعبية التى يمثلها والى يعمل فيها ممثلاً لبلده . وإذا انفصل الدبلوماسى عن هذه القاعدة فسيصبح عاجزاً عن نقل الصورة الحقيقية للشعب الذى يمثله ، وعن نقل أفكار ومشاعر الشعب الذى يعمل فيه ممثلاً لبلده . ونحن هنا ، والحمد لله ، في الجمهورية العربية المتحدة ، أصبحنا نفهم البروتوكول والدبلوماسية على هذا الأساس .

والأمر شبيه بهذا في ميدان البحث العلمى . فلم نعد بحاجة إلى لغة البروتوكول ، التى يتحدث عنها كارناب . ولا نفهم كيف نجرد اللغة العلمية من محتويات التجربة ومن الحديث عن المادة وعن الظواهر الكونية والحيوانية . لا نفهم كيف نفتنح في تحديدنا لحالة فزيائية معينة بتعيين الإحداثيات الأربعة لنصل من هذا إلى معرقة قيمة « معامل » هذه الحالة (على نحو ما يقترح كارناب في دراسته عن الفزياء كلغة عامة) ، لا نفهم كيف نتبنى هذا الكلام في الوقت الذى نقول فيه بأن العلم للمجتمع ، وتنادى باستغلال العلم في الكشف عن موارد طبيعتنا وزيادة إنتاجنا ١١

(٢٨)

يقول كارناب ما معناه : إن ثمة قاعدتين تحدد معالم اللغة الصورية التي يقترحها . القاعدة الأولى تتعلق بتسكين الجمل الخاصة بهذه اللغة . وقد رأينا أن هذه القاعدة تجعل من لغة العلم لغة مفرغة من أية إشارة إلى التجارب والوقائع والظواهر والمادة . أما القاعدة الثانية فتتعلق بتوليد جمل رمزية من الجمل الأولى التي وصلنا إليها في « لغة البروتوكول » . ويقول كارناب إن علاقة الجمل الرمزية الثانية بالجمل الأولية كملاقة الهندسة الفراغية بالهندسة الفيزيائية . لكن المهم أن هذه الجمل بنوعها مختلفة عن الجمل المألوفة التي يستخدمها العلماء في علم الفيزياء ، لأن هذه اللغة المألوفة قد جعلت لتتحدث عن الطبيعة . ولهذا نستطيع أن نسميها بلغة « أول درجة » . أما اللغة الصورية التي يقترحها كارناب فهي لغة « ثاني درجة » وهذه اللغة الثانية ستكون وصفاً لتراكيب اللغة الأولى ، أو سيكون قوامها « منطق التراكيب » Logical Syntax . وهذه اللغة بعينها هي التي ستضطلع بإقامتها الفلسفة في معناها الجديد الذي تقدمه لنا الفلسفة الوضعية المنطقية . وذلك لأن الهدف من الفلسفة لم يعد البحث في المشاكل التي كان يثيرها الفلاسفة التقليديون ، بل أصبح منحصراً — على نحو ما رأينا ذلك سابقاً — في البحث في لغة العلوم الفيزيائية بقصد توضيحها وتنقيتها وتنظيفها .

ومن خلال هذه اللغة الفيزيائية الجديدة نستطيع أن نتحدث عن وحدة العلم ونظرية وحدة العلوم تحتل مكاناً هاماً في الفلسفة الوضعية المنطقية المنطقية عند كارناب .

ويقول كارناب ما معناه : تنقسم العلوم إلى قسمين : صوريه (وهي الرياضيات والمنطق) وتجريديه (وهي العلوم الخاصة وتشمل العلوم

الطبيعية وعلم النفس والعلوم الاجتماعية) . وقد تبدو هذه العلوم كلها ، وكأنه لا وحدة بينها . ولكن كارناب يدافع عن وجود وحدة تجمع ما بينها .

ذهب كارناب إلى أن تحليل اللغة كان له الفضل الأكبر في أن يبين لأصحاب دائرة فينا أن الفلسفة لا يمكن أن تمثل بناء أو نسقاً فكرياً متعالياً على مجموعة الأحكام التجريبية والقوانين العلمية وذلك لأنها ليست إلا اللغة المنقاة النقية ، أو لغة « ثنى درجة » ، لهذه القوانين العلمية .

هنا وعلينا أن نوجه انتباه القارئ إلى أن المناطق الوضعية حين يقولون إن الفلسفة لا شأن لها بأمور الواقع وإنها لا تتكلم إلا بعد أن يكون قد فرغ العلم من كلامه وتحليلاته فإنهم لا يقصدون بهذا مطلقاً أن يجعلوا الفلسفة (بالمعنى التقليدي) تابعة للعلم ، تتكلم حيث يتكلم ويتهى إلى نظريات وحلول ، وتصمت حيث يصمت هو . كلا لا يقصد المناطق الوضعية إلى شيء من هذا . وذلك لأن الفلسفة عندهم أصبح لها مفهوم خاص ، إذ قد استحال إلى علم التراكيب اللغوية . ولهذا ، فإنهم عندما يقولون إن الفلسفة تتكلم حيث يتكلم العلم فإنهم لا يقصدون بهذا إلا أن تكون الفلسفة تحليلاً لغوياً للغة الفزيائية المألوفة في العلوم التجريبية ، تحليلاً يقوم على أساس تجريد هذه اللغة من محتويات التجربة ومن كل إشارة إلى الظواهر والوقائع .

على أى حال ، العلوم - كما قلنا - تنقسم عند كارناب إلى علوم صورية (الرياضيات والمنطق) وعلوم تجريبية . فقضايا المنطق والرياضيات قد نظر إليها على أنها تحصيل حاصل . فعند ما أقول - والمثال من عند كارناب - : « هذا الشيء (أ) أسود » . [مع ملاحظة أن كارناب قد وضع كلمة الشيء بين

قوسين وذلك لنفهم ما يريد أن نفهمه من أن الأشياء عنده لم يعد لها هذا الوجود المادى الذى نقصده فى حديثنا عنها ، بل أصبح الشيء مجرد « لفظة » ، على النحو الذى أصبح به سقراط « لفظة » سقراط لاشخص سقراط) . عند ما أقول هذا (الشيء) (١) أسود فإن هذه قضية إخبارية عن ١ . لكن إذا أضفت إليها : « أو أزرق ، بحيث تصبح : « هذا الشيء (١) أسود أو أزرق » ، فإن حصيلة الأخبار عن (١) ستقل . أما إذا أضفت إلى نفس العبارة الأولى : « أو لا أسود ، بحيث تصبح : « هذا الشيء (١) أسود أو لا أسود » ، فإن هذه القضية الجديدة ان تخبرنى بشيء على الإطلاق عن (١) . لأنها تفتح المجال أمام كل الاحتمالات ، ولأنها بهذا الاعتبار قضية من قضايا تحصيل الحاصل . وبالرغم من أن هذه لاخوى لها ، إلا أن لها أهمية كبرى بالنسبة إلى المناطقة الوضعيين ، لأنها هى التى تساعدنا فى تحويل قضايا العلم المشتملة على لحوى إلى قضايا صورية لاخوى لها .

هذا هو القسم الأول من العلوم . أما القسم الثانى فهو العلوم التجريبية . وكرنا ب يدخل علم النفس وعلم التاريخ والعلوم الاجتماعية ضمن العلوم التجريبية . ويقول إن الناس قد اعتادوا أن يسمعوا من المتخصصين فى هذه العلوم أن لها منهجاً خاصاً بها ، وهو المنهج التاريخى ، الذى يقوم على افتراض أن المؤرخ لا يستطيع أن يمنع ذاته من التدخل فى مسار الوقائع التى يبحثها . إلا أن كرناب يقول إن هذه التفرقة بين العلوم الطبيعية أو الفزيائية وهذه العلوم التى يطلق عليها الألمان اسم معرفة الروح Geisteswissenschaften لا مبرر لها على الإطلاق وذلك إذا التفتنا إلى اللغة الصورية التى يقترحها ، وهى لغة مفرغة من المضامين والموضوعات والتجارب والظواهر . ومن الطبيعى أن تتفق كل العلوم ، وإذا وجهنا أنظارنا فقط إلى

هذه اللغة الصورية . ففي هذه اللغة الصورية تلتقي علوم الروح بالعلوم الفزيائية ، وعلوم المادة العضوية بعلوم المادة غير العضوية . وفيما يتصل بعلوم الحياة (المادة العضوية) يلاحظ كارناب أن التطور الحالي لعلوم الحياة لا يسمح لنا بأن ندعى أن اللغة المستخدمة في وصف المادة غير العضوية ستكون صالحة في الوقت نفسه لوصف المادة العضوية . لكن علماء دائرة فينا يقولون إن مستقبل علوم الحياة مازال خصباً ، وأن الكلمة الأخيرة في هذه العلوم لم نكتب بعد ، وأن التجارب المقبلة من شأنها أن تساعدنا على أن نعبر تعبيراً علمياً ، عن مصطلحات غير علمية مثل : الخلية ، انقسام الخلية ، التطور ، النمو .. الخ .

ذلك إذن هو ما يقصده المناطقة الرضعيون حين يتحدثون عن وحدة العلوم . في فلسفتهم الجديدة التي أطلقوا عليها أحياناً اسم « الوضعية المنهجية » (هكذا يسميها كارناب) . وهو يقول في تفسيره لكلمة منهجية : « إننا نقصد بكلمة منهجية التعبير عن أننا نشير إلى نظرية نتحدث فقط عن الإمكانية المنطقية لبعض التحولات اللغوية المستخلصة ، ولا نتحدث أبداً عن الواقع والمظهر أو الوجود والعدم للمعطيات ، (فقال « الفزياء كلغة عامة » ، الطبعة المشار إليها ، ص ٤٢٠) .

وكما تحدث وتجشنتين عن « الانعزالية » وامتدحها ، نجد كارناب يصف هو الآخر هذه الوضعية المنهجية بأنها انعزالية منهجية فيقول : « إن نظريتنا القائمة على أن قضايا البروتوكول تكون أسس كل البناء العلمي . من الممكن أن نطلق عليها اسم « الوضعية المنهجية » . وبتعبير أخص من الممكن أن نسميها « بالانعزالية المنهجية » (نفس المرجع ، نفس الصفحة) . ثم يضيف : « وذلك بالقدر الذي يصبح كل شخص قادراً على أن يستعمل لغة بروتوكول خاصة به كأساس للغة العلمية . »

(٢٩)

عالجنا حتى الآن نقطتين رئيسيتين في فلسفة روداف كارناب . النقطة الأولى تتصل بشرح معنى الوضعية المنطقية أو المنهجية وشرح معنى اللغة الصورية . النقطة الثانية تتعلق بوحدة العلم كما يفهمها كارناب . وعلينا الآن أن نشير إلى فلسفة كارناب في التحليل المنطقي . يقول كارناب : « مهمة التحليل المنطقي قائمة في تحليل كل معارفنا ، كل أقوالنا في العلم وفي الحياة اليومية من أجل أن نوضح معنى كل قول منها ونبين الروابط القائمة بينه وبين الأقوال الأخرى » .

فإذا وردت عبارة ما في حديثنا ، فعلينا أن نسأل أنفسنا هذا السؤال : ماهي الدواعي التي تجعلنا واثقين من صدق أو كذب هذه العبارة ؟ وقد أطلق الفلاسفة على هذا السؤال اسم « سؤالاً معرفياً » أى سؤالاً في نظرية المعرفة . ولكن المناطق الوضعية ينظرون إلى مبحث نظرية المعرفة أو مبحث الإستمولوجيا على أنه فرع من التحليل المنطقي ، بالإضافة إلى مايشتمل عليه أيضاً من إجابة على بعض الاستفسارات النفسانية التي تتعلق بطرق الوصول إلى المعرفة . وهي استفسارات يجيب عنها علماء النفس .

لكن هذا السؤال الذي سألناه حول صدق أو كذب عبارة ما ، يفترض سؤالاً آخر هو : ماهو منهج التحقيق الذي نتبعه للتأكد من صدق العبارة ؟

يفرق كارناب بين نوعين من التحقق أو التحقيق : التحقق المباشر والتحقق غير المباشر .

ومعيار التحقق المباشر هو الإدراك الحسى . فإذا كانت العبارة يقابلها

— ١٧٣ —

شئ في عالم المشاهدة أو الشهادة الحسية فهمي صادقه . وإلا فهمي كاذبه .
 فإذا قلت : « أرى الآن مربعا دائريا على أرضية زرقاء » . فعلى أن أنظر
 أمامي ، فإذا وجدت هذا المربع على هذه الأرضية المتصفه بذلك اللون ،
 فالعبارة صادقه . وإلا فهمي كاذبه . ولكننا سنترك الآن جانبا هذا
 التحقيق المباشر بالمشاكل الإستمولوجيه التي يتيرها عند كارناب .
 ونفضل أن نوجه أنظارنا هنا فقط إلى مشاكل التحقيق غير المباشر .

فإذا قلت مثلا : « هذا المفتاح مصنوع من الحديد » . فإن هناك وسائل
 عدة للتحقق من صدق هذه العبارة . مثال ذلك : أقرب المفتاح من
 مغناطيس ، فأشاهد أنجذاب المفتاح إلى المغناطيس . والاستدلال هنا يجري
 على هذا النحو .

العبارة التي نريد البرهنه عليها هي : هذا المفتاح مصنوع من الحديد .
 هذه هي القضية (١) أوق^١

إذا قرب الشئ المصنوع من الحديد إلى المغناطيس ، فإنه ينجذب إليه .
 وهذا قانون فيزيائي ثبت تحققه . ولنرمز لهذه العبارة بـ ق^٢

هذا القضيب من الحديد مغناطيس . وهذه العبارة ثبت تحققها ، ولنرمز
 لها بـ ق^٣

المفتاح الآن بالقرب من القضيب . وهذه العبارة أنحقق منها عن طريق
 الملاحظه . ولنرمز لها بـ ق^٤ .

ومن هذه المقدمات الأربعه استخلص القضية الخامسة ق^٥ وهي :
 « سينجذب الآن المفتاح إلى القضيب » .

لكن امتحاننا لصدق ق^١ لم ينته باستخدامنا لهذه الوسيلة . إذ أن علينا أن نجري تجارب أخرى بمغناطيس ثان ، وثالث .. وهكذا . وعلينا أيضاً أن نلجأ إلى وسائل أخرى في التحقق من صدق ق^١ . علينا أن نجري تجارب أخرى : كهربائية . آلية ، ميكانيكية ... الخ . وهذه التجارب لا تنتهي . لكن لنفرض أننا وصلنا إلى عدد هائل من التجارب ، واستنفدنا جميع الوسائل في كل فروع العلم من أجل التحقق من صدق هذه العبارة . هل تنتهي مهمتنا بهذا ؟ هل نقف مهمتنا عند حد ؟ يقول كارناب .

« إذا كانت نتائح جميع هذه التجارب إيجابية فإن يقين القضية أو العبارة يتزايد تدريجياً . وقد نصل بسرعة في تجاربنا إلى حد نكتفي معه باليقين نشدانا لتسهيلات عملية . لكننا لن نصل إلى اليقين المطلق أبداً . وذلك لأن عدد الأمثلة المستخلصة من القضية ق^١ ، بالاستعانة بقضايا أخرى حققت تحقيقاً سابقاً أو حققت تحقيقاً مباشراً لا ينتهي . ولهذا فمناك دائماً إمكانية قائمة . وهي إمكانية أن نجد في المستقبل مثلاً سلبياً (مثلاً لا يؤيد صدق العبارة) ، مهما كانت درجه احتمال العثور على هذا المثال صغيرة . ولهذا فإن القضية الأولى أو ق^١ لا يمكن أن تحقق تحقيقاً كاملاً أو تاماً . فإنا سنسُميها بالفرض » . من مقال كارناب ، الفلسفة والتركيب المنطقي - الطبعة السابقة ، ص ٤٢٦) .

لكن ألا يكفي أن ينجذب المفتاح مرة واحدة إلى قضيب المغناطيس حتى نكون على يقين من أنه مصنوع من الحديد ؟ لم يصر كارناب على إجراء التجارب عدة مرات وبوسائل مختلفة ؟ لم يصر على القول بأننا لن نصل إلى اليقين التام أبداً ، وأن المستقبل يحمل معه دائماً إمكانية وجود مثال سلبى سيثبت لنا أن هذا المفتاح ليس مصنوعاً من الحديد ، بالرغم من أنه قد ثبت لنا آلاف المرات أنه كذلك ؟

السبب في هذا أنه عالم في المنطق . وأن علم المنطق - كما يتصوره هو وأصحابه - لا يمكن أن يكون علماً في اليقين ، حتى ولو كان هذا اليقين يقيناً تجريدياً . لقد اعتاد طلبة الدراسات المنطقية الفلسفية أن يدرسوا فرعاً هاماً من فروع علم المنطق وهو « منطق مناهج البحث » . واعتادوا أن يدرسوا فيه « المنهج التجريبي » . وهذا المنهج هو في صميمه منهج لدواصة اليقين في ميدان الدراسات التجريبية ، كما كان المنطق الصوري منهجاً لدراسة اليقين الصوري في ميدان الحقيقة المتسقة . لكن دراسة المنهج التجريبي بهذا المعنى لم يعد ثمة ما يدعو إليه بعد ظهور الوضعية المنطقية . أو لأنني أنصور الوضع على هذا النحو (وهذا رأي شخصي) . وذلك لأنني أعتقد أن الوضعية المنطقية قد دخلت ميدان الدراسات الفيزيائية التجريبية . لتحقيق هدف معين . هو تشكيكنا في اليقين التجريبي . تماماً كما أن الذرية المنطقية قد قامت أساساً لتشكيكنا في اليقين الصوري الذي يتابع في ميدان الحقيقة المتسقة مع نفسها ، المتطابقة مع ذاتها .

لم هذا الإصرار على إجراء تجارب متنوعة لا تنتهي على ظاهرة معينة مع عدم إغفال ما يحمله المستقبل في طياته من عدم اليقين ؟ مشكل كارناب والمناطق الوضعيين في هذا كمثل شخص أصيب بحمى خفيفة ، فمرضته عائلته على طبيب فشخص الداء وكتب الدواء ، وشفى المريض ولكن عائلته أصرت مع هذا ، وبالرغم من إبلاله من مرضه ، على عرضه على طبيب ثان وثالث ، ثم لم تكتف بهذا ، فأصرت على عرضه على « كونسلتو » من الأطباء ، قافتي هذا الكونسلتو ، من الأطباء بأن الشخص معافٍ تماماً وبأنه لا شيء عنده . ومع هذا أيضاً ، فالعائلة تصر على أن هذا الشخص مازال مريضاً ، وتحاول إقناعه بأنها لم تصل بعد إلى التحقق من شفائه ، لأن المستقبل - المستقبل البعيد - يحمل معه فجاءات وتوقعات غير مأمونة ! ! وكل هذا بالرغم من أنف هذا الشخص وأنف الأطباء جميعاً .

إن المفتاح الذى أماعى مصنوع من الحديد . وأنا أعرف هذا قبل أن أجنى عليه أية تجربة . لكنى - ومن أجل أن يطمئن قلبي - رأيت أن أقرُّ به إلى قضيب من المغناطيس ، لأتحقق بنفسى من انجذابه إليه ، فأنجذب . ورأيت بعينى رأس انجذابه إلى المغناطيس . ألا يكتفى هذا لإقناعى أن المفتاح مصنوع من الحديد ؟ لم أعاد التجارب بقضبان أخرى من المغناطيس ؟ ولم ألجأ إلى وسائل تجريبية أخرى ؟ هل يسمح وقت العلماء بإضاعته فى كل هذا العبث ؟

استشيروا العلماء يا سادة قبل أن تتحدثوا باسمهم . استشيروهم وسيقولون لكم فى وجهكم إنكم لمخربون !!

لن نصل مع الوضعيين الناطقة إلى اليقين أبدا !! ومثال المفتاح المصنوع من الحديد مثال بسيط جدا ، يقوم على تجريب محدود . فما بالك إذا تعقد التجريب وتشابكت الظواهر العلمية وأصبح الهدف من التجربة هو التحقق من صدق قانون علمى ، وليس مجرد إثبات أن مفتاحا مصنوع من الحديد !!

* * *

وقبل أن أنتقل إلى عرض آراء كارناب فى التحقيق المباشر أود أن أشير مرة أخرى إلى رفضه لقضايا الميتافيزيقا والأخلاق والجمال ؛ وذلك لأن مناقشة التحقيق غير المباشر عند كارناب قد ألقت أضواء جديدة على رفض المناطقة الوضعيين للقضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية .

يقول كارناب . إن علينا أن نفرق بين تصورين للواقع . أحدهما يرد فى العبارات التجريبية ، والآخر يرد فى العبارات الفلسفية . فى هذه العبارات الأخيرة يتنازل الفيلسوف واقعية العالم الخارجى ككل . لكنى

كارناب يتساءل : ما السبيل إلى إقرار واقعية العالم الطبيعي أو الخارجى ؟
ويجب كارناب بأنه لا سبيل إلى ذلك بل إن إجابته الحقيقية على هذا
السؤال أن السؤال نفسه لا معنى له . إذ يقول : « أسيء فهم أفكار دائرة
فيتا أحياناً . فظن أنها تنادى بإنكار واقعية العالم الطبيعي ، لكننا لا ننكر
هذه الواقعية . حقاً ، إننا نرفض القول بحقيقة هذا العالم الطبيعي ، إلا أننا
لا نرفضها باعتبارها كاذبة ، بل باعتبار أنها لا تحمل معنى ، والنظرية المتألية
المضادة لهذه النظرية موضوع للرفض نفسه . فنحن إذن لا نؤكد ولا ننكر
هذه النظريات إننا نرفض السؤال » (مقال : الفلسفة والتركيب المنطقي ،
ص ٤٢٩ — قارن نصاً شبيهاً بهذا ذكرناه آنفاً لبرتراند رسل) . وما قيل
في إنكار واقعية العالم الخارجى يقوله كارناب في إنكار واقعية العقول الأخرى
ووجودها ، أو — والمعنى واحد — في رفض السؤال عن وجود الآخرين
وعقولهم ، ويقول كذلك في رفض السؤال عن واقعية وجود الكليات ،
ووجود خصائص المادة نفسها ، ووجود العلاقات القائمة بين الأشياء
والأشياء الأخرى ، ووجود الأعداد (نفس المرجع نفس الصفحة) .

والأخلاق مرفوضة كذلك لأن النظريات الأخلاقية كلها أوامر
ونواهي . والأوامر لا يمكن التحقق منها . إنها ليست عبارات وصفية .
هل نقول بالنظريات الأخلاقية باعتبارها نظريات في القيمة الأخلاقية ؟
كلا . يقول كارناب لنا — نحن الذين نؤمن بعلم الأخلاق وبالقيم الأخلاقية
وبضرورة البحث الفلسفي فيها — لا نخدعونا ، لأن — والكلام على لسانه
هو — القيمة التي تقول « القتل شر » ليست إلا صيغة أخرى للأمر الذي
يقول « لا تقتل » ، والأمر شبيه بهذا في القيم الجمالية .

لكن رفض كارناب والمناطقة الوضعيين للمباحث الفلسفية والأخلاقية

والجمالية ، يرجع فيما بدا لي - إلى سبب آخر غير قولهم عنها إنها قضايا لا تتحقق في الواقع ، ولا يمكننا أن نبحث في يقينها . لأننا قد رأينا أن المناطق الوضعية - سواء في ميدان الفلسفة أم في ميدان العلم - ليسوا طلاباً لليقين ، وأن قضية اليقين لا تهمهم في قليل أو كثير . بل إنني أزعج أن دورهم الرئيسي الذي اضطلّعوا به هو إبعادنا عن اليقين ، سواء كان الأمر يتعلق باليقين الصوري المنطقي أو باليقين العلمي التجريبي أو باليقين الفلسفي الأخلاقي الذي نستطيع أن نطلق عليه اسم « اليقين الشامل » أو « اليقين السكلي » . فإن كانت المسألة إذن هي مسألة اليقين والصدق والتحقق ، فالأمر فيما يتصل بالفلسفة والأخلاق لا يختلف ، بالنسبة إلى الموقف العام الذي اتخذوه ، في قليل أو كثير ، عن موقفهم من اليقين التجريبي ، بل عن موقفهم من اليقين البسيط الذي يتناول وجود وواقعية الأشياء المحسوسة . وقد رأينا هذا في عرضنا السابق لفلسفة كل من وتجنشتين ورسل . وسنرى شيئاً شبيهاً به عند عرضنا لموقف كارناب من « التحقيق المباشر » .

واستناداً إلى هذه المقدمات ، فإنني أعتقد أن من واجبنا ، فيما يتصل بتبرير رفض المناطق الوضعية والذريين البحث في القضايا الميتافيزيقية والأخلاقية والجمالية ، أن نبحث عن سبب آخر غير هذا التبرير الظاهري الذي قد يخدع بعض الناس ويصدقوه ، والذي يقولون فيه إننا نرفض أمثال هذه القضايا لأننا لا نلتقي بها في الواقع . نقول إن علينا أن نبحث عن تعليل آخر لرفضهم هذا لأنهم لم يكونوا يوماً ما باحثين عن الواقع ، وليسوا طلاب يقين في أى مجال من المجالات .

أما هذه العلة الأخرى التي بدت لنا على أنها السبب الحقيقي في رفض أصحابنا البحث في مثل هذه القضايا الفلسفية ، وفي قولهم عنها إن الأسئلة الخاصة بها لا معنى لها على الإطلاق ، أن القضايا الفلسفية الأخلاقية والجمالية

تقطع الطريق على توقعات المستقبل ولا تتضمن أية إشارة إلى التعلق بالمستقبل .

وسيقول قائل لى : وهل الوضعية المنطقية فى رأىك مذهب «مستقبل» . وهل المستقبل والتعلق به يهم أصحاب هذا المذهب ؟ وسأجيب بالإيجاب . لكن بشرط أن لا نفهم من هذا أنهم مهتمون بالمستقبل من أجل حياة أفضل ، أو من أجل « غد مشرق » ، أو من أجل أن هذا المستقبل سيحمل لنا معه بين طياته مزيداً من اليقين ، مزيداً من انتصارات الإنسان على الطبيعة ، مزيداً من الفتوحات العلمية . كلا . لا شئ من هذا على الإطلاق . فمثل هذه الأحلام تراود نفراً آخر من الفلاسفة يؤمنون بالعلم وبالبشرية . والتقدم البشرى . أما أصحابنا فلا يؤمنون بشئ من هذا . ولهذا كان الباعث على اهتمامهم بالمستقبل مختلفاً تماماً عن البواعث التفاؤلية التى أشرفنا إليها الآن . إن المنطقة الوضعية يؤمنون بالمستقبل لأنه يحمل مزيداً من عدم اليقين . إنهم يؤمنون به لأنه سيزيد من حيرة الإنسان أمام إلغازات الحقيقة والصدق . إن يقينك بأن المفتاح الذى أمامك مصنوع من الحديد يقين خادع . إنك ساذج إذا صدقت بهذا دون أن تقوم بالتجريب الذى يثبت لك هذا . لكن تجربة واحدة ، لا ، بل وتجارب متعددة متنوعة تقوم بها فى الحاضر ، لا تسكفى لتدعيم يقينك بأن المفتاح مصنوع من الحديد . عليك بالإضافة إلى هذا أن تتجه إلى المستقبل لتزداد حيرة على حيرة . لأنك إذا افترضت — مجرد فرض — أنك قد أكثرت من التجارب ونوعت فيها إلى درجة التشبع ، حتى لاح لك اليقين من بعيد . فعليك أن لا تركز إلى هذا الوهم (فى نظرم هم) . بل من واجبك أن تفترض أن المستقبل سيظهرك على حالات سالبة تزعزع فيك هذا البصيص من أمل اليقين الذى كان قد لاح لك .

وإذا نظرنا إلى القضايا الفلسفية الأخلاقية في ضوء هذه الملاحظة، وجدنا أنها لا تتضمن أية إشارة إلى المستقبل بهذا المعنى، إلى المستقبل باعتباره « خزاناً كبيراً لعدم اليقين أو للايقين ». إن النظريات الفلسفية والأخلاقية والجمالية ليست في مجموعها إلا أحكاماً كلية شاملة على واقعية الكون أو الوجود، وعلى مشاركة هذا الوجود الكلي لحقيقة أخرى قد تكون الله، وقد تكون العقل الإنساني بمقولاته. ولكنها - وهذا هو ما يهمننا أن نبرزه هنا - تتعلق معظمها بالحاضر. وقد تتضمن كذلك نظرات في الماضي والتاريخ والتطور، وقد تشمل أيضاً على نظرات في المستقبل (الآمل في حياة أخرى مثلاً). ولكن نظرات الفلاسفة في الماضي تحمل معاني الحتمية والجبرية واتصال الكائنات. الخ، وأبحاثهم في المستقبل قد حملت معاني الخير للبشرية والتقدم والإيمان بالإنسان. ومن أجل هذا رفضها المناطقة الوضعيون. ففنيا يتصل بالماضي، نجدهم يقدمون لنا مبدأ « الاتفاق والمواضعة » في مباحثهم اللغوية والرياضية ليكون بديلاً لقوانين الحتمية وما إليها. وفيما يتصل بالمستقبل، نجدهم يعلقون اليقين العلمي التجريبي على هذا المستقبل المفعم بالخيرة واللايقين ليكون بديلاً لأقوال الفلاسفة - على اختلاف نزعاتهم - في الغد المشرق.

(٣٠)

وقد يظن ظان أن نقدنا السابق للفلسفة الوضعيه المنطقيه لا يتمشى مع دقة العلم وتعقيده، وأننا قد ركبنا السهل حين رفضنا أن يستمر التجريب العلمي على النحو الذى أراده أصحابنا. وقد يظن أيضاً أن المناطقه الوضعيين ياصرارهم على أن ينتقل التحقيق من تجربة إلى أخرى دون أن يتوقف، إنما يصدر عن هذا عن حبهم للدقة العلمية، وعن عدم اطمئنانهم إلى التجربة البسيطة الساذجه.

لكن هذا وسواس خناس، وهم كاذب. فنحن حريصون كل الحرص على دقة التجربة العلمية، ونؤمن مع جاستون بشلار^(١) J. Bachelard أن العلم لم يعد شيئاً، أى أنه لم يعد يكتفى بملاحظة المادة «من الظاهر» وبالعين المجردة بل أصبح ينظر إليها على أنها «موضوع ميكروسكوبى». إننا نؤمن إيماناً عميقاً بأن العلم المعاصر قائم على منطق نستطيع أن نسميه «بالمنطق اللاأرسطى». ذلك من ناحية ابتعاده عن الإدراك العادى للأشياء وعما لهذه الأشياء من مواضع محددة فى المكان. لكننا نؤمن فى الوقت نفسه بأن الوصول إلى اليقين فى التجارب المعقدة، واتفاق كلمة العلماء حول تحقق الموضوع الميكروسكوبى أيسر مرات ومرات من اتفاقهم أو اتفاق الناس العاديين حول الإدراك العادى للموضوع البسيط، وأن الوصول إلى اليقين فى هذا الميدان العلمى الصحيح أسرع من الوصول إليه فى ميدان الإدراك الحسى الساذج. وذلك لأن الموضوع فى التجربة العلمية المعقدة لن يكون متروكاً لهذه التأثيرات الذاتية التى تسيطر على الإدراك الحسى البسيط وتجعله أبعد ما يكون عن التحقق العلمى. ومن أجل هذا، فإننا لا نثق فيما يزعمه المناطقه الوضعيون من أن حلقات التحقق من اليقين التجريبى لا تقف عند حد، أو من أننا كلما أوغلنا فى التجربة العلمية ازدادنا حيرة وازددنا بعداً عن اليقين.

خذ مثلاً فكرة علمية كفكرة الكتلة. فأول صورة نستطيع أن نكونها عن الكتلة فى الواقعية الساذجة تتمثل فى المادة الكبيرة الحجم. فالطفل مثلاً يختار من الأشياء أكبرها عظماً. ولكن هذه الفكرة عن الكتلة خاطئة لأنه لا علاقة للكتلة بالحجم. فأكبر الأشياء حجماً ليس

J. Bachelard : La Philosophie du Non. Essai d'une (١) philosophie du Nouvel Esprit Scientifique, Paris, P. U. F. 1949, ch. I.

بالضرورة أكبرها كتلة (قارن مثلاً كرة الماء وكرة التنس) . وبدخوله
فكرة الوزن في تحديدنا للكتلة انتقل بحثنا في الكتلة من الميدان الحسى
إلى الميدان التجريبي . ولكن هذا الانتقال ساعدنا فى السيطرة عليها ، وزاد
من يقيننا فى قدرتنا على تحديدها . ثم جاء نيوتن وأصبحت الكتلة =
القوة × العجلة . وفى هذا التصور لم تعد الكتلة تمثل ما يحويه الجسم
الساكن الثابت من مادة . بل أصبح من المتعذر علينا أن نفهم الكتلة
إلا إذا تصورنا المادة فى حالة من الحركة الدائمة ، ذات السرعة المتغيرة .
وأصبح لزاماً علينا أن نقرن هذه السرعة المتغيرة باللمحة الزمنية التى تم
فيها (الأمر الذى أدى إلى فكرة العجلة) . وجاء القرن العشرون فأدخل
أينشتين فكرة جديدة فى تحديد ازدياد يقيننا بالكتلة وهى فكرة الطاقة .
فأصبحت الكتلة = $\frac{\text{(سرعة الضوء)}}{\text{الطاقة}}$ وازدادت الكتلة تعقيداً ، ولكن كلما
زاد التعقيد درجة ازداد يقيننا بالسيطرة عليها وبقدرتنا على الإحاطة بكل
ما فيها . وأخذت الكتلة فى التعقيد أكثر وأكثر فى ميكانيكا « دراك » .
Dirak ، فأصبحت الكتلة تشتمل على جميع الأفكار السابقة مضافاً إليها
فكرة جديدة ، وهى فكرة انتشار الالكترونات فى المجال المغناطيسى
الكهربى ، وحساب قواعد هذا الانتشار .

الذى نريد أن نقوله هنا بضمربنا هذا المثال أننا فى كل خطوة نخطوها
فى التعقيد العلى ، يزداد يقيننا درجه . فليس بصحيح إذن ما يقوله
الوضعيون المناطقة من أن هذا التعقيد العلى يساعد على زيادة حيرتنا ،
ويزيد من عدم يقيننا .

(٣١)

سنتناول الآن « التحقيق المباشر » عند كارناب .
يتطلب التحقيق أو الامتحان المباشر لصدق قضية ما مثل القضية :

« هناك مفتاح على القمطر ، ، أن نحدد شروط الامتحان . فعلى أن أقف بالقرب من القمطر ، وعلى كذلك أن أتأكد من أن الإضاءة كافية تسمح لي برؤية المفتاح . فإذا كانت القضية صادقة فإنى أعبر عن ذلك بالجملة الآتية : « أرى مفتاحاً على القمطر » وإذا كانت كاذبة فإنى أعبر عن ذلك بالجملة الآتية : « لا أرى مفتاحاً على القمطر » .

لكن على أن لا أنسى أن هاتين العبارتين عبارتان ماديتان وأن من واجبي أن أحولهما إلى الأسلوب الصورى العلى . وإذا فعلت هذا ، فإننى سأجعل التحقيق غير مباشر وسأمر حينذاك بسلسلة طويلة من التجارب تؤدي بي إلى اللاتيين .

ولكنى أريد أن أظل على أرض التحقيق المباشر ، فهل من سبيل إلى ذلك ؟

يجب كارناب على هذا السؤال . ويطالبنا بأن نقارن العبارات الأربع الآتية : (مقال الحق والتحقيق - الطبعة السابقة) .

١ — « السائل الذى فى هذه القنينة خمر » .

٢ — « الجملة التى تقول : «السائل الذى فى هذه القنينة خمر» صحيحة » .

٣ — س : يعرف (فى هذه اللحظة) أن السائل الذى فى هذه القنينة خمر .

٤ — س : يعرف أن الجملة التى تقول : « السائل الذى فى هذه القنينة خمر » صحيحة .

وقبل أن نقوم بتحليل هذه العبارات ينبغينا كارناب إلى أن كلمة «معرفة» التى وردت فى (٣) ، (٤) يجب أن نفهمها على أنها تعنى المعرفة التناقصة ، أو المعرفة التى تمثل مزيجاً من اليقين واللاتيين .

والآن يقول كارناب إنه يريد أن يصل إلى البرهنة على أن العبارة (١) متساوية منطقياً للعبارة (٢) . حقاً إنهما مختلفتان من ناحية الشكل لأن الأولى تتعلق — كما يقول هو — بالجانب الموضوعي للغة ، أما الثانية فتتعلق بالجانب السيمي أو التركيبي لها ، لكنهما متساويان منطقياً .

هذا ما يريد أن يبرهن عليه كارناب . ومن الطبيعي أن يكون هذا مقصده . لكننا قبل أن نمضي في برهنة كارناب على هذا ، وفي بيان العلاقة بين هذه البرهنة والتحقيق المباشر نود أن نتساءل في صدق هل العبارة (١) مساوية حقاً للعبارة (٢) ؟

عندما أقول : « القول بأن ضعف الإثنين أربعة قول حق أو قول صحيح » ، فما هو الحق أو الصحيح هنا على وجه الدقة ؟ هل الصحيح هنا هو الجملة أو مجموعة الألفاظ التي ذكرت فيها إن ضعف الإثنين مساو للأربعة أم أن الصحيح هو الواقعة أو الحقيقة التي تسكن في أن ضعف الإثنين مساو للأربعة والتي جاءت الجملة اللفظية مجرد تعبير عنها أو مجرد صياغة لفظية لها ؟ أم أن الصحيح هنا هو الإثنينان معاً : الجملة اللفظية والواقعة الوجودية التي تقع خارجها ؟

إنني لا أعرف — أيها القارى — أى طرف من هذه الأطراف الثلاثة ستختار . لكن إذا أردت أن تعرف رأي الخاص ، فأنا أميل إلى اختيار الطرف الثالث . ذلك لأن الصحيح — فيما يبدو لي — ليس هو مجرد التعبير اللفظي ، بل هو هذا التعبير اللفظي والواقعة التي يعبر عنها . والمشكلة كما ترى تتعلق بنظرتنا إلى اللغة : هل هي بناء لفظي مستقل ؟ أم أنها بناء لفظي ، له كون خاص ، ولكنها في الوقت نفسه تعبير عن وجود معين ؟ ويبدو لي أن النظرة الصحيحة إلى اللغة هي هذه النظرة الأخيرة . وذلك لأن الأربعة ضعف الإثنين ، سواء قلت هذا في جملة أم لم أقله .

أما كارناب فيريد أن يقرر — على العكس من ذلك — أن اللغة ليست تعبيراً عن شيء ما أو عن وجودها ، وليست قالباً لفكرة أو حقيقة معينة ، وإنما هي هي هذه الحقيقة ، وهي هي هذا الوجود ، أى أنه لا حقيقة وراءها ، ولا وجود وراءها .

على أى حال ، من الأفضل أن نعود إلى فكر كارناب لنرى ما يريد أن يسوقنا إليه .

فهو يفترض أن العبارة (١) مساوية للعبارة (٢) (ونقول إنه يفترض هذا مع أننا كنا نتوقع أن يقدم لنا برهنة على هذا ، إلا أنه لم يفعل) .
والآن إذا نظرنا إلى العبارة (١) والعبارة (٢) وجدنا أنهما لا يقولان نفس الشيء . (وهذا كلام كارناب نفسه) .

لكن من حقنا أن نسأله لماذا ؟ وواضح أن التفرقة هنا بين العبارتين قائمة في أن الأولى تقرر وجوداً ، أما الثانية فهي عبارة تتناول معرفة شخص هو الشخص «س» بالموجود الذى تقرر العبارة الأولى . أليس عجيباً ومدهشاً حقاً أن يفصل كارناب بين الوجود والمعرفة ولا يفصل بين الوجود والكون اللفظي للجملة ؟ أليست الجملة اللفظية تعبيراً عن معرفة بالوجود ؟ ألا تمثل الجملة الوجود الواقعي بعد أن تم اتصال ذاتي العارفة به وعبرت عن معرفتي هذه بالجملة اللفظية التي تقول بأن السائل الذى في القنينة خمر ؟ على أى حال ، سنأخذ كلام كارناب على هلاله . فهو يقول :

العبارة (١) مساوية للعبارة (٢) .

، العبارة (١) والعبارة (٢) لا تقولان نفس الشيء .

٠. العبارة (١) (الجملة التي تقول « السائل الذى في هاء القنينة خمر »

صحيحة) ليس لها نفس المحتوى الذى للعبارة (٢) (س يعرف — في هذه اللحظة — أن السائل الذى في هذه القنينة خمر) .

ما الذى نستخلصه من هذا ؟

نستخلص أن التحقيق المباشر ليس ممكناً ، أو أنه لا يوصلنا إلى اليقين تماماً كما رأينا هذا فى التحقيق غير المباشر ، وذلك لأن هذا التحقيق المباشر الذى عبرت عنه العبارة (٣) فى قولها بأن شخصاً ما هو الشخص من قد عرف أن السائل الذى فى هذه القنينة خمر ، وتحقق من هذا تحقيقاً مباشراً لا تساوى كلام « س » هذا عن معرفته وتعبيره عنها تعبيراً لفظياً فى العبارة (٣) التى تقول : « الجملة التى تقول » السائل الذى فى هذه القنينة خمر « صحيحة » . أو قل إن العكس هو الصحيح . أى أن كلام « س » عن معرفته وهو الكلام الذى نقلته العبارة (٢) هو الذى لا يساوى معرفة س التى عبرت عنها العبارة (٢) . وذلك لأنه أنقص قليلاً من المعرفة . لكن لما كان الكلام اللفظى هو كل ما يعترف به كارناب ، فسينتج من هذا حتماً أن الوسيلة الوحيدة التى نعبر بها عن التحقيق المباشر ، أو التى نملكها للتعبير عن التحقيق المباشر ، لا تقدم لنا اليقين التام .

وإذا كان كل من التحقيق المباشر وغير المباشر لا يقدمان لنا اليقين . فهل معنى ذلك أن الوضعية المنطقية هى فلسفة اللايقين ؟ من الممكن أن نقول بهذا . لكن من الممكن كذلك أن نقول إنها فلسفة الانعزالية واليقين الفردى . وقد رأينا آثار هذه الانعزالية عند عرضنا لفلسفة وتجنشتين ودفاعه عن هذه الانعزالية فى صيغتها المعروفة : « العالم هو عالمى أنا » . وكارناب هو الآخر يذهب إلى هذا . فيطلق على الوضعية المنطقية اسم الوضعية المنهجية (بالمعنى الذى رأينا سابقاً) ، ويسميا كذلك « بالانعزالية المنهجية » . فيقول : « إن نظريتنا القائمة على أن قضايا البروتوكول تكون أسس كل البناء العلمى من الممكن أن نسميا بالوضعية المنهجية وتعبير أخص ، بالانعزالية المنهجية ، وذلك من حيث أن كل شخص من الممكن

أن يستعمل لغة البروتوكول الخاصة به كأساس للغة العلمية العامة ، (انظر دراسة كارناب عن اللغة العامة للعلم ، الطبعة السابقة ، ص ٤٢٠) .

(٣٢)

أشعر الآن بأن رسالتى إليك - أيها القارئ الكريم - قد انتهت أو أصبحت قاب قوسين أو أدنى من خاتمتها .

فقد أردت أن يكون كتابى هذا إليك بحثاً فى فلسفة علم المنطق ، باعتبار أنه علم البحث الصورى فى بناء الحقيقة المتناسكة التى لا تتعارض مع الواقع بالرغم من استقلالها التام عنه ، على نحو ما عرفه اسبينوزا . ومن حيث أن البحث أصلاً « دراسة نقدية لكل من الفلسفة الذرية المنطقية والفلسفة الوضعية المنطقية » ، ولأنه محاولة صادقة لفهم هاتين الفلسفتين التحليليتين ، فقد اخترت ثلاثة فلاسفة يمثلون هاتين الفلسفتين ، أو قل - إن شئت - يمثلون هذا التيار التحليلى الواحد ، وهم وتجنشتين ورسل وكارناب . وقدمت لك صورة صادقة عن فهمهم للفلسفة والمنطق واللغة . وأتبع كل نظرة من نظراتهم حول الموضوعات والمشكلات التى أثاروها بنظرات نقدية كثيرة ، تخللت البحث من أوله إلى آخره .

وكختام للبحث ، لا أجد خيراً من أن أعرض عليك خلاصة لمباحث جادة عميقة ، قدمها الفيلسوف الوجودى الأشهر ، مارتن هيدجر فى كتابه الذى أشرت إليه سابقاً ، واسمه : « ما الذى ندعوه بالتفكير ؟ » ، حول فهمه للمنطق واللغة ، مدعماً هذا كله بما عرف عنه من ولع شديد بتحليل الألفاظ وردها إلى أصولها اليونانية .

يقول هيدجر إن لفظة « منطق » فى اليونانية ليست إلا اختصاراً لكلمتين أو لتعبير متكامل فى هذه اللغة وهو : « ابستميه لوجيكسيه

ومعناه « الفهم الذى يصيب أو يلحق بالكلام أو النطق (لوجوس) . أما « لوجوس » فهو الاسم من الفعل « ليجين » ومعناه ينطق . وكلمة « منطق » المشتقة من الفعل « ليجين » (ينطق) تعنى « ليجين تى كاتاتينوس » ومعنى هذا التجميع « يقول شيئاً عن شيء » .

ومعنى هذا أن النطق أو الكلام يشير فى اللغة اليونانية إلى ما يمتد تحت الكلام أو إلى ما يقع تحته ، وهو ما يسمى بموضوع الكلام . وما يقع تحت شيء ما ، يسمى باليونانية « أبوكسيمينون » وباللاتينية « الموضوع subjectum » . والموضوع هو ما ينصب عليه الكلام . أما ما يحمل على الموضوع ، فهو المحمول . ولهذا فإن النطق أو الكلام (لوجوس) باعتبار أنه « ليجين تى كاتاتينوس » معناه « أن يصف الإنسان شيئاً بشيء أو بصفة . أما ما نصفه فلا بد أن يكون موضوعاً ، على نحو ما ، أمامنا . ولا بد أن يكون قريباً من كلامنا ، فهو يلبسه على نحو ما ، باعتبار أن هذا الكلام يشير إليه » (١)

وليس من شك فى أن الميزة الرئيسية للفسكر ، فى نظر عالم المنطق ، أنه ما يمكن أن يعبر عنه فى كلام . لكن من أجل أن يتم الكلام ، لا بد أن يكون متمشياً أو متفقاً مع موضوعه ، أو لا بد أن يكون بما يمكن أن يتفق معه . « فالمثلث ، مثلاً لا يتمشى مع « الضحك » . ولهذا عند ما أقول مثلاً « المثلث يضحك » ، فسأشعر كل من يسمعى أو يقرأنى أن هذا ليس كلاماً . وذلك لأن الكلام لا يفصح عن محتواه أو مضمونه من حيث أنه مجرد مجموعة من الألفاظ ، بل يفصح عما فيه لإشارة ألفاظه إلى شيء أو موضوع ما ، ولدالاتها على هذا الشيء . وإذا جردنا الكلام من هذه

الإشارة أو من هذه الدلالة لأصبح الكلام «متناقضاً» . ومن أجل هذا ، فإنني عند ما أقول إن هذا الكلام غير متناقض ، فإن هذا يفيد في التو أننا استطعنا أن نصف به شيئاً ، أو استطعنا أن نحمله على شيء .

فلهيست المسألة إذن مسألة « ترتيب الكلام » ، أو ترتيب الألفاظ . وليس هذا الترتيب هو الذي يجعل الكلام كلاماً ، كما يقول المنطقة الوضعيون . إنما لا بد أن يكون الكلام مفهوماً . ولا يمكن أن يكون مفهوماً إلا إذا حملناه على شيء . ولهذا يقول هيدجر : « الميزة الرئيسية للفكر تتحدد في كونه حملاً predication »^(١) .

وفي تحليلاته للفعل « ليجين » (ينطق) يقول هيدجر : « ليجين يعني ينطق ويضع »^(٢) .

ثم يضيف : « بدون هذا الفهم للفعل ليجين ، فإن الإنسان اليوم لن يحباً بحسم الموتوسيكل الذي يركبه . لن تكون هناك طائرة ، لن يكون هناك «توربين» (مجموعة توصيلات كهربائية متعددة - وهيدجر يشير بهذا إلى الآلات المستخدمة في الصناعة) ، لن يكون هناك لجنة للطاقة الذرية . بدون هذا « الليجين » وهذا « اللوجوس » الذي ينتمي إليه لن يكون ثمة مذهب للتثليث في العقيدة المسيحية . وما كان من الممكن أن يكون ثمة تفسير ديني لمفهوم « الابن » في العقيدة المسيحية . بدون هذا « الليجين » واللوجوس ، الذي ينتمي إليه ، ما كان من الممكن أن يكون هنا عصر للتنوير . بدون هذا اللوجوس (أو اللوغوس) ما كان من الممكن أن تقوم مادية دياكتيكية^(٣) .

ibid., p. 159

(١)

ibid., p. 255

(٢)

ibid., p. 255-256

(٣)

ويضيف كذلك : « الفعل يتكلم » عند اليوناني يتضمن أن يضع الإنسان شيئاً أمامه . وذلك لأن اللغة العادية في الكلام العادى لها « موضوع » . وإذا كان اليوناني قد فهم أن اللغة وجوداً عاماً وأن هذا الوجود يتحدد ابتداءً من فعل « الوضع » ، فذلك لأن هذا « الوضع » أو « الموضوع » ، أو « الموضوع أمام المتكلم » ، على نحو مستتر ، فذلك لأن هذا كله أثير إلى نفسه ، إلى الحد القاطع الذى لا يمكن معه أن يتضح معنى « الوجود » — وليس فقط معنى الكلام المتعلق به — ، ولا يمكن أن يتحدد إلا ابتداءً من هذا « الوضع » أو ابتداءً من هذا « الموضوع » : البحر الجبل ، المدينة ، الجزيرة المعبد ، السماء ، كل هذه « موضوعات » أمامى ويتجلى وجودها ووضعها في قلب القضية ^(١) .

ثم ينبهنا هيدجر في هذه التحليلات الدقيقة إلى أن اليونانيين يفهمون من الفكر ، ليس فقط « الليجين » بل « النوين » كذلك . وذلك لأن كل فكر لا يتطلب فقط وضع الموضوع أمامى ، بل يتطلب كذلك « أخذه في الحسبان » ، وهذان الفعلان متلازمان ويستتبع أحدهما الآخر .

وأخيراً فإن هيدجر يربط بين تحليلاته للفظ والنطق والكلام وتحليلاته لكلمة « القضية » pro-position . وذلك لأن المقطع الثانى من هذه الكلمة معناه في اليونانية وفي اللغات الأوربية « الوضع » .

وهذه التحليلات التى قدمها هيدجر وثيقة الشبه بما سبق أن ذكرناه حول فهم المناطق العربية للنطق والقضية . فالنطق الذى اشتق منه « المنطق » يعنى عند المناطق العربية — كما أشرنا إلى ذلك سابقاً — أن نضرب نطاقاً حول معنى اللفظ لنحصره فيه . أما القضية عندهم فهى المقضى فيها . أى أنها

هى التى تحمل قضاء أو حكماً . وهم لا يشترطون لى يتم الحكم أن يقع التلازم التطابق بين معناه فى الذهن ووجوده فى الخارج أو حصوله ، فى الواقع بحيث يحمل كل حكم مراجعة من جانبنا لمعناه على الواقع . بل يقولون إنه يكفى أن يشتمل الحكم على «إسناد» بين طرفين ، أو على وقوع النسبة بينهما .

وفى هذا يفترق المناطقة العرب عن هيدجر الذى تقوم فلسفته كلها على ما يمكن أن نسميه « يجب معايشة الأشياء »^(١) . ولكنهم يخالفون أيضاً المناطقة الوضعيين الذين رأينا سابقاً أن القضية عندهم لا تشتمل على أى حكم أو إسناد ، بل ورأينا أيضاً أنها لا تشتمل على أى « معنى » بل تقوم فقط على « منزى » لفظى أو « لوحة لفظية » به أو بها من الإمكانية ما يسمح كل لفظ فيه أو فيها بأن يولد لفظاً آخر .

وعلم المنطق ، على هذا النحو ، ليس تحليلاً للأشياء . بل هو علم عقلى « يبحث فى تحليل صور القضايا التى تعبر عن العلاقات بين الأشياء »^(٢) . وهو علم صورى ، بالمعنى الذى حددناه سابقاً لهذه الكلمة ، أى بمعنى أنه البحث الشكلى فى « الصدق » . ولهذا ، فسواء وجهنا أنظارنا إلى الصدق فى لغة الكلام العادى ، أو إلى الصدق فى اللغة العلمية أى لغة العلوم الفيزيائية التجريبية ، فإننا لا بد وأن نلتقى ببناء من القضايا والقوانين والمعارف المتسقة مع نفسها ، المنسجمة انسجاماً داخلياً ، ولكنها لا تتعارض مع

(١) أنظر مقدمة فى الفلسفة العامة ، المؤلف ، الطبعة الرابعة ، ص ٢٩

S. Alexander : Space, Time and Deity, vol. I, (٢)

p, p. 176-177

الواقع . وذلك لأن اللغة لا يمكن إلا أن تكون تعبيراً عن الواقع . غير أن علم المنطق من حيث أنه البحث الصوري في الصدق ، يقنع فقط بملاحظة هذا الانسجام الداخلى للمعارف ، العادية والعلمية على السواء ، ليقف على العلاقات والروابط القائمة بين الأفكار ، ويكتشف طرق الاستدلال المختلفة بينها ، وفقاً لما يسميه هوسرل ، « بالمقولات الحقيقية الموضوعية الصورية للعلوم » .

على أى حال ، فإن مستقبل الدراسات المنطقية في بلادنا مرتبط تمام الارتباط بتطور الدراسات اللغوية فيها . وإنى لعلى يقين من أنهما سيسيران جنباً إلى جنب وليس من شك في أن الدراسات المنطقية ستكتسب بهذا عمقاً لم تكن تعرفه من قبل . وهذه هي إحدى الحسنات التي قدمتها الفلسفة الوضعية المنطقية للدراسات الفلسفية في بلادنا . إذ يبدو أن « مبحث الألفاظ » الذي كان يذكره المناطقة العرب في كتبهم المنطقية على أنه مجرد مقدمة للبباحث المنطقية التي تناولوها ، سيحتل من الآن - وبفضل الفلسفة الوضعية المنطقية - مكان الصدارة في الدراسات المنطقية المقبلة . وذلك من أجل أن يضع طلاب الدراسات المنطقية والفلسفية أقدامهم على أرض صلبة في علم المنطق .

كشاف

(أ)

٨٧ :	آدم (عليه السلام)
١٨ :	آل كيه
٤٦، ٣١، ٧ :	آير
٩١، ٦٨ :	ابن رشد
١٤٥، ٥٩، ٥٨، ٨ :	ابن سينا
٦٣ :	أرسطو
٢٠ — ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٥، ٤٦، ٥٠، ٦٧ :	اسينوزا
١٨٧، ١٤٢	
٨٤ — ١٠٨، ٨٨ — ١١٠، ١٢٠، ١٢١ :	الإسم
٨٤ — ٧٥ :	إسم العلم
٨٩، ٦٩ :	أشاعة
١٣٨، ١٣٧ :	إقليدس
٦٢ :	الجر جاني (عبد القاهر)
٤٦، ٤٧، ٧٠، ١١٠، ١١٢، ١١٣، ١١٦ :	ألكسندر (صويل)
١٩١، ١١٨، ١١٧	
٨٨، ٨٧، ٨٣، ٨٢ :	الله (تعالى)
١٤٩، ١٥٠، ١٧١، ١٨٦ :	انعزالية

(ب)

٩٠، ٨٩ :	باركلي
٦٩ :	الباقلاني

— ١٩٤ —

- برادلى : ٨٨ :
 برنشفيج (ليون) : ١٣٦، ١٣٧ :
 بشلار (جاستون) : ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٨١، ١٨٢ :
 البغدادى (أبو البركات) : ٩٢ :
 بلوندل (موريس) : ٨٩ :
 بوترو (إميل) : ١٤٢، ٣٣ :
 بوسويه : ١٨ :
 بونكاريه : ١٣٣ :

(ت)

- تحصيل حاصل : ١٣٢، ٣١ :
 تحقيق (مبدأ التحقيق) : ٢٩ — ٣٥، ١٧٢ — ١٨٧ :
 تحليل منطقي : ٧٤ — ٨٤، ١٧٢ — ١٨٧ :
 تطابق (ذاتي) : ٢٣، ٢٢ :

(ج)

- الجملة اللفظية : ٧١، ٧٢، ٧٣ :
 الجوينى (أبو المعالى) : ٦٩ :
 جيمسى (وليم) : ٥٣ :

(ح)

- حرية رياضية : ١٣١، ١٣٣، ١٤٤ :
 حكم : ١٤٣، ١٤٤ :

(خ)

- خصائص المادة : ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣ — ٩٨، ١٠٥ — ١٠٩ :
 خيال (رياضي) : ١١١ — ١١٢ :

— ١٩٥ —

(د)

١٢٤، ١٢٣ : هالة (قضية)
١٢٣، ٤٢ : ديالكتيك
٢٠، ١٩، ١٨ : ديكرات
١١٩، ٥٣ : ديوى (جون)

(ر)

٥٧ — ٥٣، ٤٥، ٣٩ ٣٨، ٣٧، ٢٧، ٨، ٧ : رسل (برتراند)
٨٨، ٨٧، ٨٦، ٨٤ — ٧٥، ٧٣، ٧٠، ٦٧
١١٥، ١٤٤، ١١٢، ١٠٤ — ٩٩، ٩٨، ٩٠
١٨٧، ١٧٧، ١٥٥، ١٥٤، ١٥٣، ١٢٥
٥٢، ٥١، ٣٩ : رموز
٤٩، ٤٨، ٤٧، ٤٦، ٣٦، ٢٨، ٢٦، ٢٠، ١٩، ١٧ : رياضيات
١٥٣، ٧ : ريشنباخ

(ز)

١٢٠، ٤٦، ٣١، ٣٠ : زكى نجيب محمود

(س)

١٤٨، ٤٠ : سارتر
١٢٧ ١٢٦، ١٢٥ : سلب

(ش)

١٥٣، ٣٣، ٣٢، ٧ : شليك (موريتز)

(ص)

٥٧، ٥١، ٤٣ : الصديق

— ١٩٦ —

صنف (منطقي) : ٩٨ — ١١٤ ، ١١٥ :
صورية : ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ :

(ض)

ضرورة رياضية : ١٤١ — ١٤٦ :

(ف)

قال (جان) : ٤٤ :
فريجه : ١٠٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٥٤ :

(ق)

قضية : ٣٦ ، ٣٧ ، ٧١ ، ٧٢ ، ١٢٠ — ١٢٤ ، ١٣٠ ، ١٣١ :

١٣٢ ، ١٤٢

قضية (معنى القضية عند العرب) : ٥٩ ، ١٤٢

قضية تحليلية : ١٤١ — ١٤٦ :

قيم : ١٣ ، ١٥ ، ١٦ :

(ك)

كارناب : ٧ ، ٣٠ ، ٦٧ ، ١٥٣ — ١٩٢ :

كانط : ٣٤ ، ٣٥ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ :

كلي : ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ :

١٣٠ ، ١٢٩

كون (منطقي) : ٤١ ، ٤٢ ، ٧٠ ، ٧١ :

(ل)

اللغة : ١٤٨ ، ١٤٩ :

— ١٩٧ —

اللغة الصورية. (عند كرناب) : ١٦٠ — ١٧٢
لوحة لفظية : ٦٠ ، ٦١ ، ١٢١ ، ١٢٢
لى روا (إدوار) : ١٣٣ ، ١٣٤

(م)

مادة : ٨٣ — ٩٠
مارفن : ١٤٠
مثالية : ٣٤
مطابقة. (مع الواقع) : ٢٢ ، ٢٣
معتزلة : ٤٢
معتقد : ٥٢ ، ٥٣ — ٥٧
معيارية : ١٠ ، ١١ ، ١٢
ملبرانش : ٨٩
مسور : ٣٧ ، ٤١ ، ٥٢ ، ١١٩ ، ١٢٠
مونتاجيو : ١٣٨
ميتافيزيقا : ٧ ، ١٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٦٨
ميرلوبوتى : ٩٩

(ن)

النقطة الرياضية : ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٣٤
نيسوتن : ١٣٧ ، ١٣٨

(ع)

العدد : ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١٣٤ ، ١٣٣ ، ١١٧

— ١٩٨ —

العدم : ٣٨ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٩ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ :

علاقات (منطقية) : ٩٤ — ٩٨ ، ١٣١ ، ١٣٩ ، ١٤٤ :

علم الأخلاق : ١٢ ، ١٣ ، ١٦ :

علم النفس : ١٢ ، ١٧ :

(غ)

الغزالي (أبو حامد) : ٦٩

(و)

الواقع : ١٨ — ٤٥ :

الواقع اللفظي : ٦٠ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٣ ، ٧٤ ، :

١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣

الواقعية الجديدة : ٤١ ، وغيرها

وتجشنتين : ٧ ، ٩ ، ٣٧ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ،

٧٥ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٨ ، ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ،

١٠٥ — ١١٠ ، ١١٨ — ١٢٦ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ،

١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٣ — ١٥٦ ، ١٧١ ، ١٨٧ ،

وجودية : ١٣ ، ١٤ ، ١٥ :

وتيسد : ٧ :

(هـ)

هندسة تحليلية : ١٩ ، ١٣٦ — ١٤٠ :

هوسرل : ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ، ٤٤ ، ٤٣ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٩٩ ، ٩٢ ،

هيبوليت (جان) : ٢٧ :

هيجل : ٢٥ ، ٢٦ ، ٨٨ :

هيدجر : ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨٧ — ١٩٢ :

(ي)

يقين رياضي : ١٤١ — ١٤٦ :

فهرس الموضوعات

1

رقم الصفحة	رقم الفقرة
	١ فلسفة علم المنطق — المنطق جزء من الفلسفة وليس
٩ — ٧	مقدمة لها
١٢ — ١٠	٢ هل المنطق علم أم فن ؟
	٣ البحث عن الحقيقة والبحث في الحقيقة — علم المنطق
١٧ — ١٣	وعلاقته بالبحث في الحق كقيمة من القيم
	٤ البحث في الحقيقة : في العصور الوسطى — عند ديكرات
	عند أسينوزا — عند لينتز — البحث في الحقيقة المنطقية
	المتماكة باعتباره بحثاً في توافق الفكر مع نفسه لا مع
	الواقع — الحقيقة المنطقية باعتبارها الحقيقة المتطابقة
٢٤ — ١٧	مع ذاتها لا المطابقة للواقع
٢٨ — ٢٥	٥ المنطق عند هيجل وامتزاجه بفلسفته في الظاهرات
	٦ الحقيقة الخاصة للواقع عند المناطق الذريين الوضعيين
	شرح مبدأ التحقيق عندهم : إمكانية التحقيق ضد
	التحقيق — إمكانية التحقيق في الكون المنطقي ضد
	إمكانية التحقيق في التجربة الحسية — تطور معنى
٣٥ — ٢٨	المثالية من كائط إلى الفلسفة الوضعية المنطقية
	٧ الحدود والقضايا التي لا يقابلها واقع في الفلسفة الذرية
	الوضعية المنطقية — فلسفة العدم . وتجشنتين ورسل

- رقم الصفحة
- رقم الفقرة
- وسارتر - السكون المنطقي والوجود الواقعي - استقلال
الاول عن الثاني يعني عند أصحابنا قطع العلاقات بالواقع ٣٥ - ٤٢
- ٨ مثال من أمثلة ما ينبغي أن يكون عليه استقلال الحقيقة
المنطقية عن الواقع عند هوسرل ٤٣ - ٤٥
- ٩ معنى مبدأ الصورية عند أصحابنا - البحث التاريخي في
الصورية عند أصحابنا وعلاقته بقولهم في حرية عالم
المنطق والرياضيات في فرض ما يشاء - البحث في
الحقيقة المتناسكة الموضوعه وضعا عند أصحابنا . . ٤٥ - ٥٠
- ١٠ الفرق بين مبدأ الفهم ومبدأ التفاهم - علاقة الحقيقة
المتناسكة بقضية الصدق - الصدق والمعتقد . . ٥٠ - ٥٣
- ١١ تحليل المعتقد عند رسل - رفضه للمعتقد البرجماتي -
رفضه للمعتقد الشيء - المعتقد عنده علاقة . . ٥٣ - ٥٧
- ١٢ عود إلى مناقشة أصحابنا في مبدأ الصورية : هيئة الفكر
والسكون اللفظي - نظرية القضية كلوحة لفظية عند
وتجنشتين - معنى الواقع عند أصحابنا - معنى القضية كما
فهمه المناطقة العرب ٥٧ - ٦٣

2

- ١٣ العالم عند وتجنشتين مركب من وقائع لا من أشياء -
الفرق بين القضية والجملة - الوقائع عنده هي وقائع
الالفاظ في الجملة ٦٥ - ٧٣

رقم الصفحة	رقم الفقرة
١٤	الرد على وتجنشتين : العالم مكون من أشياء ووقائع
٧٥ - ٧٤	(تشكيلات واقعية للجواهر المادية)
١٥	نظرية الأوصاف المحددة عند رسل - شرح تمهيدى
٨٠ - ٧٥	لها ورد عليها
١٦	استكمال الحديث في هذه النظرية - الهدف منها هو
	إلغاء الكيان الواقعى للأشخاص - الإنسان عند رسل
٨٤ - ٨٠	لا روح له ولا مادة
١٧	عودة إلى وتجنشتين في وقائعه الذرية - مشكلات
	تعريف الاسم عنده وعند رسل - مقارنة بين الذرية
	المنطقية ومذهب الذرات أو الجواهر الفردة عند
٩٠ - ٨٤	الإسلاميين
١٨	أنواع الذرات عند وتجنشتين ورسل : الجزيئات
	الحسية وكيفيات المادة والعلاقات - الذرية المنطقية
	وباركلى - واقعة المادة وخصائصها قائمة أولا على
٩٣ - ٩٠	التصديق
١٩	تفصيل في شرح مذهب وتجنشتين ورسل في خصائص
٩٨ - ٩٣	المادة والعلاقات
٢٠	نظرية وتجنشتين ورسل في الأصناف
١٠٤ - ٩٨	٢١
١٠٩ - ١٠٥	عود إلى نظرية وتجنشتين في خصائص المادة
٢٢	حديث في الرياضيات : النقطة الرياضية - العدد -
١٢٠ - ١١٠	الصنف - الكلى - الخيال والوهم في الرياضيات

رقم الصفحة	رقم الفقرة
١٣٠-١٢٠	٢٣ معنى القضية عند وتجنشتين - القضية لوجه لفظيه - الواقع اللفظي للقضية - دالة القضية - الشوايت والمغيرات - السلب في القضية - القضية الكلية
١٤٦-١٣٠	٢٤ أنواع القضايا عند وتجنشتين : صادقة كاذبه ، صادقة كاذبه - مبدأ تحصيل الحاصل - مناقشه مبدأ الحرية غير المشروطة لعلماء الرياضة عند المناطقة الذريين - تفسير اليقين الرياضى - القضايا الرياضية والمنطقية ليست تحليلية
١٥٠-١٤٧	٢٤-١ الدراسات اللغوية في الوضعية المنطقية وعلاقتها بالانعرالية

3

١٥٧-١٥٣	٢٥ الفرق بين الذرية المنطقية والوضعية المنطقية - دائرة فينا
١٦٠-١٥٧	٢٦ لم سميت الوضعية المنطقية بهذا الاسم ؟ الوضعية المنهجية نقدها للفلسفة
١٦٨-١٦٠	٢٧ فلسفه رودلف كارناب - اللغة المادية واللغة الصوريه في العلوم التجريبيه - لغة البروتوكول
١٧١-١٦٨	٢٨ قاعدة تكوين الجمل الأوليه في لغة البروتوكول - قاعدة توليد الجمل - منطق التراكيب - وحدة العلوم
	٢٩ فلسفه كارناب في التحليل المنطقي - التحقيق غير المباشر - لن نصل إلى اليقين أبداً في الوضعية المنطقية

— ٢٠٣ —

رقم الصفحة	رقم الفقرة
	المنطقية - رفض كارناب لقضايا الميتافيزيقيا والأخلاق
١٨٠-١٧٢	وعلم الجمال - تعليل هذا الرفض
٣٠	استمرار تجارب التحقيق غير المباشر بهدف إقناعنا
١٨٢-١٨٠	باللايقين
٣١	التحقيق المباشر عند كارناب - عدم الوصول إلى اليقين
١٨٧-١٨٢	في هذا التحقيق أيضاً
٣٢	هيدجر وتحليلاته في اللغة اليونانية حول النطق
	والفكر - مستقبل الدارسات المنطقية في بلادنا
١٩٢-١٨٧	وصلته بالدراسات اللغوية
١٩٨-١٩٣	كشف
٢٠٣-١٩٩	فهرس الموضوعات

كتب للمؤلف

١ — L' idée de Transcendance dans la philosophie française —
contemporaine (Paris , 1950)

٢ — Réalisme et Valeur chez Samuel Alexander (Paris , 1950)

٣ — أضواء على الفلسفة المعاصرة — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨ نفذ

٤ — منطق البرهان — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٩ نفذ

٥ — باركلي — من سلسلة نوابع الفكر الغربي — دار
المعارف ١٩٦٠ .

٦ — مشكلات ما بعد الطبيعة تأليف بول جانيه وجبريل سياب
وترجمة المؤلف — ومراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي —
دار الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم — مكتبة الأنجلو
المصرية ١٩٦١ نفذ

٧ — حياد فلسفي — من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ٨٣) —
دار القلم ١٩٦٣ نفذ

٨ — الفلسفة في الميثاق — من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ١٣٣)
دار القلم ١٩٦٥ نفذ

٩ — مقدمة في الفلسفة العامة — الطبعة الرابعة مزيده ومنقحة مع
فاتحة في علم الأخلاق — مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

١٠ — محاضرات في الفلسفة الإسلامية — الطبعة الأولى — مكتبة
المصرية ١٩٦٦

— ٢٠٦ —

١١ — تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية — الجزء الأول —
في الشمال الإفريقي — الطبعة الأولى — مكتبة النهضة
المصرية ١٩٦٦

١٢ — ما هو علم المنطق ؟ دراسة نقديه للفلسفة الوضعية المنطقية .
الطبعة الأولى — مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦

كتب تحت الطبع :

١ — تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية — الجزء الثاني —
مصر .

٢ — نحو فلسفة واقعية .

